中国神话学文论选萃

马昌仪 编

# 中国神话学文论选萃




马昌仪 编

# 中国神话学文论选萃

上编

中国广播电视出版社

# 中国神话学文论选萃

（上下编）

马昌仪 编

特约编审 刘锡诚
责任编辑 钟晶晶
封面设计 钟荣
版式设计 张智勇

中国广播电视出版社出版
（北京复外广播电影电视部灰楼　邮政编码 100866）
北京通县曙光印刷厂印刷
各地新华书店经销
850×1168 毫米　大 32 开　23.75(上)　28.5(下)印张
1060(千)字
1994 年 2 月第 1 版　1995 年 11 月第 2 次印刷
印数 2001—4000 册，定价 4[illegible].[illegible]元(平)　(上、下编)
ISBN 7—5043—2411—6 I·279
(京)新登字 097 号

# 目　录

## （上　编）

# 序　言

◯钟敬文

不久前，为纪念中国民俗学界的老朋友，德裔美国学者W·爱伯哈特博士逝世三周年，我写了一篇纪念他的短文。这时候，不由得使我想起，将近60年前，我和博士之间有关中国神话的一段学术交往。30年代前期，爱伯哈特博士从德国给我写过一封信，对中国的民间文学以及当时广泛开展的民俗学运动表现出浓厚的兴趣，同时也流露出那种"认为中国神话贫乏"的观点。这是二三十年代相当一部分西方学者和日本学者的共同看法。我在1933年6月10日给博士的回信中谈到了这个问题：

中国的过去，因为种种的关系，在比较古老的一些文献上，仅保存了若干断片的、简略的神话和传说。一些欧洲的和东方的学者，由此便形成了一个共同的见解，认为中国文化史上没有产生过像古代希腊、罗马或北欧等那种比较有体系的或情节完整的神话和传说。这种见解的正确性，我觉得是颇可怀疑的。中国比较古老的文献上所

保存的神话和传说，有着过于缺略或破碎之嫌，这是不容否认的事实。但因此断定中华民族的文化史上，必不会产生比较有体系的或情节完整的神话和传说，那光就论理上讲，也不是很通顺的吧。何况在事实上，更有着足以摇撼这“见解”的证据呢？

中国的古代文献，是稀有地丰富的……在比较古老的一些文献（例如《山海经》、《九歌》、《天问》、《淮南子》等）而外，汉、魏以来，直到近代，大部分或小部分地，乃至于零星地保存着神话和传说资料的文籍，委实不在少数。

过去，“浩如烟海”的文献中，固然相当地保存着古神话和传说，但现在还泼剌地存活在民间的农夫、樵子、渔妇们的口碑中的神话和传说等，真可说是相当充实的、闪光的宝库！[1]

如今，认为中国没有神话，或者十分贫乏的时代早已成为过去。中国神话，特别是近40年来搜集和发掘的少数民族神话，包括古代典籍的和现在民间口碑的，活在民众信仰中的神话是非常丰饶的，这是中外学者都会承认的事实。而当年一部分外国学者对中国神话的误解和偏见，从另一个角度来看，却成了对我们那一代学者的一种鞭策，一种激励，一种促进。记得我在给爱伯哈特的信中还说过：

我们更觉得自己对于本国这类学问（神话学、传说学以及童话学等），是有格外努力向前的必要的。

中国人，今日已临到学术自觉的时期了！

是的，我们是在这种自觉中睁开眼睛了。像我们在政

治方面的自觉了一样，我们也要在前进的世界的学术的广场上，树起一面鲜明的中国旗帜！我们的民俗学——不，我们的神话学的建造的工程，已经在搬运木石乃至奠定基础的过程中了。[2]

眼下摆在我们面前的这部《中国神话学文论选萃》，就是这门学科的一些木石、砖瓦，是几代中国学者共同建造的中国神话学工程。尽管这项工程还谈不上宏伟，但已经奠定了扎实的基础，甚至可以说，我们已经在前进的世界神话学的学术广场上，树起了一面鲜明的中国旗帜了！这是学术史上一件值得庆幸的事！

具有近代科学意义的中国神话学，确实起于何时，是学术史上一个可以讨论的问题。但至少从本世纪初，已经出现了以中国古代神话为研究对象，并涉及神话的性质、内涵、价值诸方面的专论，这却是有目共睹的。前期的神话学论文，所取的审视角度大抵是人类学、历史学、文艺学、社会学乃至哲学的，所依据的材料则大抵以汉民族古文献为主，这是事实，也是可以理解的。然而，学者关注的目光，也已时时越出畛域，投向各学科、各少数民族，表现出开阔恢弘的思路，和渐次鲜明的神话学学科特征。如《选萃》中茅盾、顾颉刚、闻一多、芮逸夫、马长寿等学者的论文。对于有志于神话学建设的学人，中国神话以及它的母胎、土壤——中国文化，是一片足够驰骋用武的辽阔天地。

我国近代以来的中国神话研究，一方面固然植根于本国的丰厚资源，一方面也得益于西方的神话学思潮和理论。这其中，人类学派、社会学、心理分析学、美学诸流派，以及文化人

类学的某些理论和方法对我国的影响和借鉴作用是不可低估的。研究神话，首先要有正确的观点、方法，并善于运用它。其次，要搜集大量的有关资料，并对它进行细致的阅读，观察出重要问题，然后进行分析论证，作出比较可靠的结论。我近年来所发表的这方面的论文，如《马王堆汉墓帛画的神话史意义》以及本《选萃》所收的《洪水后兄妹再殖人类神话》，大体上就是根据这种态度和方法作成的。尽管它们在结论的可靠性上有待方家进一步论定，但是这种研究的态度和方法，我觉得是比较可信任的。

在神话学等科学问题的研究上，我曾经一再提出，这方面的研究者，在知识结构方面必须具备社会学、文化人类学、民族学、民俗学、原始社会文化史、考古学等学科的相当知识，方能有效地提出问题和解决问题。否则凭一点常识或文学理论知识，是不能真正完成这种科学研究任务的。例如大洪水后兄妹再殖人类型的神话中，那个"肉团"，有些学者说是"怪胎"，认为是惩罚血缘婚的结果。其实，我们如果了解原始人思维的一些特点，恐怕就不这样认识了吧。记得几年前，我在给潘雄同志《西方人类学史》一书写的《代序》中说过几句话，我现在仍然认为是有根据的。那几句话是——

> 对这类神话学和民俗学问题，仅仅从神话、民俗现象本身去探究，或只根据一般科学常识去判断，往往不容易看清它的脉络、揭示出内在的性质和意义。如果我们脑里具有比较丰富的人类学、民族学的记录资料知识和它的基本理论知识，那就有更大的把握去理解和阐明它。[3]

我以为，从马昌仪同志这本《中国神话学文论选萃》中，是可以大体上看出本世纪开始以来我国神话学的发展历程的。尽管收在这里的文章，有许多发表于数十年前，方法、观点或已不免陈旧，某些结论也已近乎明日黄花。即使是那些新人近作，也不是没有这样那样的问题，但它们各自产生于一定的历史条件之下，具有着一定的理论意义和历史价值，却是无可怀疑的。我们的神话学需要前进，需要突破，但前进和突破不应该是从零开始，需要有一个出发的基地。我想，她的这本《文论选萃》，不但是对以往神话学研究历程的一次回顾与检阅，在某种程度上，正不妨作为来日前进的基地。

编选这样一本能够反映近百年神话研究成果，而且把海内外中国学者的精粹之作囊括其中的文论选集，从搜罗发掘到比较抉择，可想而知要费多少功夫。不能说目前的这本选集在去取方面毫无可商之处，然而总的来看，是令人满意的。

据我所知，马昌仪同志多年来从事中国近现代神话学史的研究，计划撰写一部这方面的专著。这本《文论选萃》该是她整个工作的一个环节，一个前进中的阶段性的产品。

我久已企盼看到这样一本集中介绍中国神话学成果的论集，所以面对她勤恳工作的实绩，便感到格外兴奋、格外欣慰。我想，我和学界广大同仁当有理由期待不久的将来，能再看到她的系统而精湛的中国神话学史著作。

1992年初秋于京郊

注释：

[1][2]《与爱伯哈特博士谈中国神话》(1933)，见《钟敬文民间文学论集》下，上海文艺出版社 1986 年版。

[3]《给〈西方人类学史〉编著者的信》(代序)(1985)，见《新的驿程》，中国民间文艺出版社，1987 年版。

# 中国神话学发展的一个轮廓

## （编者序言）

○马昌仪

### （一）

具有近代科学意义的中国神话学，是本世纪初中外文化交流的产物。它的发生和发展，与近代西方和日本的学术思潮、神话流派的变迁，人类学、考古学、民族学的传入，有着密切的关系，直接受到我国整个文化开放浪潮以及知识界对中国文化的自觉与反省运动的影响。

神话学肇始于上一世纪的欧洲，到 19 世纪末 20 世纪初发展到了鼎盛时期。从世界范围来看，中国神话成为科学研究的对象，在整整一个世纪以前就已经开始了。世界上第一部研究中国神话的专著，是俄国圣彼得堡大学 C·M·格奥尔吉耶夫斯基的《中国人的神话观与神话》(1892 年圣彼得堡版)。这本书最早提出了“中国神话”的概念，并且对中国神话的产生、演变和分类，对中国神话与五行观念的关系，与道家、儒家以及不成体系的民间信仰的关系，与文人创作的关系等等一系列神话理论问题，进行了探讨。遗憾的是，这部研究中国神

话的重要著作，却没有在世界和中国学术界产生影响。

在我国的古代典籍中，尽管没有“神话”这个词儿，但历代学者对于古时候称之为“怪异”、“虚妄之言”、“神鬼之说”、“古今语怪之祖”的神话现象却表现出浓厚的兴趣。从东汉流行的谶纬学说，秦汉以来盛行不衰的搜神述异、志怪稽古传统，以及流传下来的大量鬼神志怪书，就可以看出此风之盛。这种“异乎经典”的“诡异之辞”甚至还出现在正统的经、史、子、集之中。而历代史学家、经今文学家的疑古、疑经之风，使数千年来传袭下来的尧舜圣贤、三皇五帝的古史体系发生了动摇。因此，本世纪初，随着“向西方寻求真理”的热潮，以探索人类太古时期的文化，追溯人类进化轨迹和种族本原，解释人类早期各种奇异现象为主要内容的西方神话学传入我国，很快就引起我国学者的注意，便是十分自然的事了。

台湾神话学家王孝廉先生曾经对中国古代神话传说研究兴起的诸种因素，作过精辟的分析：

> 中国古代神话传说研究兴起的原因和背景有五个：一是受了鸦片战争以来动荡不安的时代环境的影响，在现实和传统的冲突中刺激了知识分子对于传统的古史观念产生了再思考和再批判的动机。二是受清代中叶到民初的疑古学风的影响，在这种不信任古史和典籍的疑经风气的传承下，产生了“古史辨”的古史研究，由此而导致了当时和以后的神话传说研究。三是受了西洋科学治学方法和新史观输入的影响，由这些使当时的学者知道了神话学研究上的各种学说与研究方法。四是受了当时考古学的影响，出土的遗物和甲骨金文等使得古书典籍中

的神话记载得到了真实的物证。五是受“古史辨”的影响，由“古史辨”对古史所做的推翻和破坏的工作而产生了神话传说的还原。[1]

外来文化的刺激和我国疑经述异的民族传统导致了中国神话学的发生，并在它的发展全过程中显示着强有力的影响。

（二）

自从“神话”这个词儿在我国书刊上出现以来的90年间，中国神话学的发展大致经历了以下几个阶级：

（一）1903年第一篇神话学论文发表后的第一个十年，是中国神话学的萌芽阶段。西方神话学传入我国，引起了知识界的兴趣和思考，为中国神话学的建立和建设作了思想上和理论上的准备。

西方神话学传入我国，主要通过两条途径：间接的通过日本；直接的来自欧洲。“神话”和“比较神话学”这两个词，最早于1903年出现在几部从日文翻译过来的文明史著作（如高山林次郎的《西洋文明史》，上海文明书局版；白河次郎、国府种德的《支那文明史》，竞化书局版；高山林次郎的《世界文明史》，作新社版）中。同年，留日学生蒋观云在《新民丛报》（梁启超于1902年在日本创办的杂志）上，发表了《神话历史养成之人物》一文。此后，一批留日学生，如王国维、梁启超、夏曾佑、周作人、周树人、章太炎等，相继把“神话”的概念作为启迪民智的新工具，引入文学、历史领域，用以探讨民族之起源、文学之开端、历史之原貌。自然也初步接触到神话学的一些基本问题，如神话是什么，神话与宗教信仰的关系，神话与神思、想象

的关系，神话与文学、历史、民族史的关系等。但当时发表的文章大多属于绍介性的，所论也多是在论述别的问题时顺带谈到神话和神话学问题，因而不能不是片断的，还谈不上对神话和神话学的专门的研究。

稍后，1907年，周作人把英国学者葛哈德和安度阑根据荷马史诗创作的神怪小说《红星佚史》(《说部丛书·初集》第七十八编)译介过来，在该书译序中，译者首次向中国读者介绍了英国神话学家安度阑(后来通译作安德鲁·兰)和他的神话学。同年，《说部丛书》出版了巴德文著《希腊神话》的译本。此后，周作人、沈德鸿(茅盾)、单士厘、王树枬、孙毓修、谢六逸、黄石等人，相继介绍了西方的神话学说，特别是人类学派神话学家安德鲁·兰、泰勒、弗雷泽等人的神话理论以及以今证古的研究方法，受到了整整一代学者的关注，为中国神话学的建立和建设提供了理论武器。

(二)从20年代初到1937年抗日战争爆发，是中国神话学的奠基阶段。神话学是本世纪初新文化运动的一个组成部分；此后的近20年间，在新思潮的洪流中得到了扎实深入的发展。中国神话成为独立的研究对象，受到学术界的重视，吸引了相当一部分知名的学者，从各个不同的角度对其进行专门的研究，发表和出版了一系列至今仍有影响的神话学著作和论文。中国神话学作为一门学科，其学科意识也日渐鲜明。其标志是：一方面是以鲁迅、周作人、沈雁冰(茅盾)为代表的文学家，引进、改造并吸收了西方、主要是英国人类学派神话学的理论观点和研究方法，特别是沈雁冰的《中国神话研究ABC》等专著的问世，不仅奠定了中国神话学的理论基础，使中国神话学作为一门独立的学科而被学术界所承认，而且使

在人类学派影响下出现于中国学坛的这部分学者成为中国神话学领域里的一个颇有成绩的、主要的神话研究群体。另一方面是以顾颉刚、杨宽等为代表的历史学家，他们提出了累层的历史观和民族的神话史观，不仅在方法和理论上竭尽全力去营构中国神话学的基础，而且对中国典籍神话的一些主要内容和神话人物进行扎实细致的考证和辨析，因而形成了著名的"古史辨"神话学派。此外，梁启超1922年在《太古及三代载记》中对于洪水神话和神话与风俗关系的论述，以及1926年在《中国历史研究法(补编)》中，对神话史、宗教史在中国文化史中的地位的论证，从方法论的角度开了中国神话研究领域文化史研究的先河。文学家郑振铎的《汤祷篇》、黄芝岗的《中国的水神》、陈梦家的《商代的神话与巫术》、宗教民俗学家江绍原的《中国古代旅行之研究》、民俗学家钟敬文的《槃瓠神话的考察》、史学家卫聚贤的《中国神话考》等重要专著和论文，都出现于这一时期。对《山海经》的神话学考察也取得了很大的进展。郑德坤的《〈山海经〉及其神话》、钟敬文的《〈山海经〉的文化史研究》系列文章、胡钦甫的《从〈山海经〉的神话中所得到的古史观》、吴晗的《〈山海经〉中的古代故事及其系统》等，都是这方面的力作。朱光潜运用佛洛依德心理学派的学说来解释中国的诗歌、神话与宗教的关系，也引人注目。各家对中国上古神话的系统研究及其著作的问世，使刚刚起步不久的我国神话学的理论框架有了眉目，学术深度也大大提高了。

(三)1937年到40年代末，是中国神话学的拓展期。随着抗日战争的爆发，北平、天津、上海等大城市沦于敌手，许多大学和研究机构先后迁到了西南边疆。一大批民族学家、社会学家、文学研究家和美术史学家在西南少数民族地区进行了史

无前例的少数民族神话田野考察和多学科的综合研究，把神话学研究的视野大大地拓展了，观念也发生了重大的变化。中国神话不再局限于汉文典籍上的古代记载，学者们拥有了许多现存的后进民族甚至还处于氏族社会末期依靠传承而保存下来的口头神话材料；这些丰富多彩的少数民族神话的发掘不仅是数量和品种的增加，而且为中国古代神话中许多不能索解的问题提供了破译的线索和钥匙。神话学家们根据这些新鲜材料，贡献出了一些闪烁着真知灼见的、有学术价值的调查报告和研究论文，如闻一多的《伏羲考》、芮逸夫的《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》、马长寿的《苗瑶之起源神话》以及吴泽霖、陈国钧、陶云逵、马学良等民族学家的神话论文等，标志着中国神话学史上一个独具丰采时期的到来。在这里，特别值得提出的是民族学家凌纯声在中国神话学方面的贡献。从30年代起，凌纯声曾先后到东北赫哲族、湘西苗族、浙江畲族和云南彝族等地区调查，其成果《松花江下游的赫哲族》(1948)、《湘西苗族调查报告》(1948，与芮逸夫合作)、《畲民图腾文化的研究》(1947)以及其它许多论文，不仅收有丰富的神话资料，而且，他从调查中得出的关于神话问题的见解，至今仍然有重要意义。他把由蔡元培开创的田野调查与书面文献相结合的民族学研究传统带进了神话学领域，为日后台湾民族学与神话学的建立与建设，以及他本人在学术上的进一步开拓打下了基础。此外，常任侠的《重庆沙坪坝出土之石棺画像研究》、杨堃的《灶神考》、徐旭生的《中国古史的传说时代》、吕思勉的《女娲与共工》和《盘古考》、孙作云的《中国古代的灵石崇拜》、程仰之有关巴蜀神话的系列文章等等，都是这一时期的名篇。

(四)宏观地来看，从50年代初到70年代末期，由于在全国各少数民族地区进行了民族社会、历史、经济、文化普查，搜集了许多以往在学术界鲜为人知，但至今仍在口头上流传的神话，这是此前任何时候所不能比拟的。同时，长沙马王堆汉墓彩绘帛画以及其它以神话为题材的考古文物的发现，为中国神话研究工作的开展提供了可靠的资料。但在理论观点上却深受庸俗社会学和左的教条主义思潮的影响，在很大程度上妨碍了学术研究的开展和研究水准的提高。虽然也有一些著作(例如著名神话学家丁山在1961年出版的《中国古代宗教与神话考》一书)和零星的论文面世，但总体来说并没有大的进展。经历过这个低谷期之后，从七十年代末起，伴随着中国进入改革开放的时代，中国神话学也进入了历史发展的新时期。这个新时期的神话学的特点是，各种不同流派的研究家和研究成果竞相出现，百家争鸣的局面初步形成。除了像顾颉刚、钟敬文、杨堃、孙作云、朱芳圃等老一辈的神话学家们时有新作外，袁珂、萧兵等学者在新时期里对神话的研究、整理、校勘和重构特别活跃，成果累累，引起了海内外学术界同行的关注和肯定。一些新起的年轻学者脱颖而出，他们既重视在田野作业中取得第一手资料和直接的经验，又重视继承老一辈学者案头考证的传统，他们眼界比较开阔，不受成见的束缚，敢于吸收世界神话学所积累的成功的经验和新的研究方法。其中的一些学者，大有形成新的流派的趋势。

少数民族神话研究是中国神话学中最能体现中国神话多民族特色、蕴藏最丰、最有潜力的领域。40年来，对西南地区的创世神话、东北的萨满神话、中南地区的楚巫神话、各地的傩公傩母神话……的研究，取得了相当大的进展，并相应出现

了以地域为特色的神话研究群体，他们的成果已经为世界所瞩目。

此外，在全国各地的刊物上和学术会议上，开展了关于神话基础理论、少数民族神话，以及广义神话、原始宗教与神话关系等问题的讨论，推动了神话理论水平的普遍提高。

近40年来，台湾、香港和海外的中国神话学家们作出了斐然的成绩。从50年代初到70年代末这段时间，当大陆的学者在中国神话的专题研究方面一时没有大的进展的时候，他们在典籍神话、神话理论和台湾土著民族神话的田野调查研究等方面，取得了可喜的进展。视野开阔，方法新颖。即使是一些传统的课题，也颇有新意，令人耳目一新。随着两岸关系的改善，学者之间的沟通，他们也展开了对大陆近年来新发现的神话材料的研究。相对说来，他们对于西方和日本的神话学研究情况比较熟悉，较多地引进和吸收了世界神话学的成果和方法。当然有些学者局限性较大，他们对于大陆近几十年来所收集的材料还存在着不同程度的隔膜。因此，台、港、海外与大陆的神话学家们的研究工作，正是可以互补而相得益彰的。40年代末从大陆到台湾和香港的一些老研究家，如凌纯声、芮逸夫、陈国钧、李霖灿、管东贵、卫聚贤、苏雪林、娄子匡、郑德坤等人，或整理发表旧作，或作新的掘进，做出了令人称羡的贡献。60年代崛起的神话学家文崇一、李亦园、李丰楙、王孝廉、杜而未等，实力雄厚，尽管他们各自运用不同的研究方法，成就也有所不同，但可以肯定的是，他们把台湾的神话学研究推到了一个新的水平。任教于美国哈佛大学的张光直是一位考古学家，他的神话论著把文化人类学和考古学的研究方法结合起来，所取得的成就对神话学的建设也产生了一定

的影响。台湾神话学者们关于台湾土著民族神话的研究，向读者和学术界展示了这些民族的鲜为人知的神话以及对这些神话的分析（大半是比较研究），为全面和系统地研究中国国土上各语族、各文化圈、各地区的神话及其相互关系，提供了前景。

（三）

多年来，我有一个愿望，希望把我在准备撰写中国神话学史过程中所搜集的资料，按中国神话学发生发展的脉络选编成册，向国内外神话研究者、大学文科学生和研究生，以及广大的神话爱好者们，提供一部可供参考的文论选集。现在，这个愿望终于实现了。

中国神话学是一门新兴的交叉学科，历史不算很长。以本世纪以来，海内外中国神话学家有关中国神话的具有一定代表性的重要论文为线索，勾勒出中国神话学发展的一幅轮廓图，作为进一步研究中国神话学的参考，是我向读者们提供的这本《选萃》的宗旨。基于这样的目的，这本书的编辑显然与那种以展示新人新作为目的的文集有所不同，而较多地着眼于从本学科发展史的角度去选材。历史意识始终是我在编选过程中的主导意识。入选的作者及其论文，一般说来，希望是或能代表某一学派，或能反映某种思潮，或能展示某种倾向，或提出了新的问题，或开辟了新的领域，或引进了新的方法。文章的学术质量自然是入选的首要条件，当然我也希望入选的文章能代表作者的主导的学术观点和最佳的学术水平。自然，也有一些优秀的神话学家及其代表作，由于种种原因而未能选入，只好留待来日再作修订。综合起来看，中国神话学的特

色和成就，正体现在近百年来几代神话学家们的这些探索与追求之中。

60年前，钟敬文先生在给当时的德国民俗学家爱伯哈特博士的一封信中说，我们"要在世界的学术广场上，树起一面鲜明的中国旗帜！我们的民俗学，不，我们的神话学的建造的工程，已经在搬运木石乃至奠定基础的过程中了。"[2]如今，我们是否可以说，由于几代神话学家的努力，在世界神话学的学术广场上，已经树起一面中国神话学的旗帜了？

从某种意义上说，《选萃》是对一个学科的重构。它把淹没在将近一个世纪的历史烟尘中，散落在各门学科的汪洋大海中的中国神话学文论著作搜集起来，加以取舍、整理，放到中国文化史的背景上，重构出中国神话学史的发展轨迹和历史风貌。中国神话学史不是一种学术观点或一种学术派别的单线的发展史，而是由若干不同的派别或观点的学者们共同写就的。社会历史的发展是由合力推动而得以实现的，中国神话学的历史也不例外。在编选的过程中，我们不仅不排斥任何有价值的观点的派别或作者的论文，而是相反，尽其可能地包容各种不同的观点的学者和不同见解的论文，尽其可能地再现历史的原貌。同样是对洪水神话的研究，在中国神话学史上可说是众说纷纭，我们也就尽可能地使诸说并存，不独钟一家，也不以偏概全。同样是一个鲧禹治水神话，无论是考证、重构，还是评析、生发，只要言之成理，同样是中国神话学大厦中的一木一石，是我们所珍贵的资料。以上所说，只不过是给一般读者提供一些阅读的参考罢了。至于见仁见智，完全可以百家争鸣，好在资料俱在，读者尽可根据要目索引去阅读原作，作出自己的判断。

在当今的高等学校人文科学的讲堂上，神话学或比较神话学已经普遍地成为一门重要的课程。我希望这部书的出版，有助于学术界和教育界对神话学这门新兴学科的认识。

1992年7月28日于

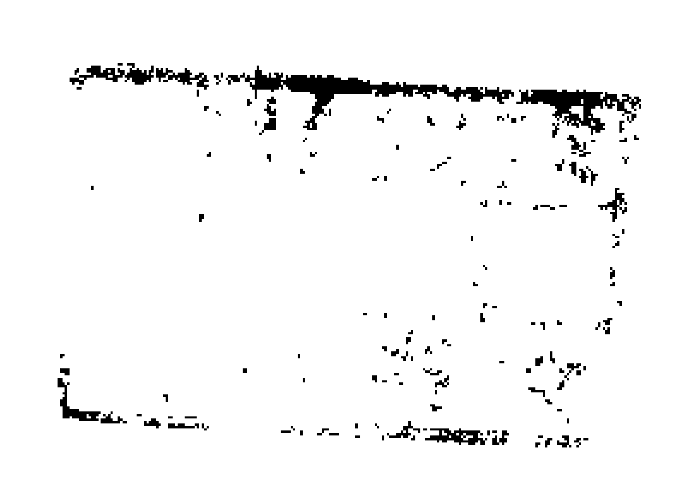
中国社会科学院文学研究所

---

**注释：**

[1]王孝廉《神话研究的开拓者》,《中国的神话世界——各民族的创世神话及信仰》,台湾时报出版公司1987年版,第726页。

[2]见本书第187—188页。



# 神话历史养成之人物*

〇观　云

一国之神话与一国之历史，皆于人心上有莫大之影响。印度之神话深玄，故印度多深玄之思。希腊之神话优美，故希腊尚优美之风。摩奇弁理曰：凡人者，皆追蹑前人之迹者也。鹏尔曰：欲为伟大之人物者，不能不有模范，而后其精力有所向而不至于衰退。尼几爱曰：历史者造就人才之目的物也。诸贤之言如是。夫社会万事之显现，若活板之印刷文字，然撮其种种之植字，排列而成。而古往今来，英雄豪杰，其一言一行，一举一动，即铸成之植字，而留以为后世排列文字之用者也。植字清明，其印成之书亦清明；植字漫漶，其印成之书亦漫漶。而荟萃此植字者，于古为神话，于今为历史。神话、历史者，能造成一国之人才。然神话、历史之所由成，即其一国人天才所发显之处。其神话、历史不足以增长人之兴味，鼓动人之志气，则其国人天才之短可知也。神话之事，世界文明多以为荒诞而不足道。然近世欧洲文学之思潮，多受影响于北欧神话与歌谣之

---

* 本文原载《新民丛报·谈丛》第36号，1903年。作者观云即蒋观云（智由）。

复活，而风靡于保尔享利马来氏。Pant Henri Wallot 之著 The Introduction of Histore de Donnemarck 及 Histoire de Dannemarcd 等书。盖人心者，不能无一物以鼓荡之。鼓荡之有力者，恃乎文学、而历史与神话，（以近世言之，可易为小说。）其重要之首端矣。中国神话，如“盘古开辟天地，头为山岳，肉为原野，血为江河，毛发为草木，目为日月，声为雷霆，呼吸为风云”等类，最简枯而乏崇大高秀、庄严灵异之致。至历史，又呆举事实，为泥塑木雕之历史，非龙跳虎踯之历史。故人才之生，其规模志趣，代降而愈趋于狭小。（如汉不及周唐，不及汉宋，不及唐明，不及宋清，不及明，是其征。）盖无历史以引其趣响也。（如近世曾文正之所造止，此者，其眼光全为中国历史上之人物所囿。）且以其无兴象、无趣味也，不能普及于全社会。由是起而代历史者，则有《三国演义》、《水浒传》。起而代神话者，则有《封神传》、《西游记》。而后世用兵，多仿《三国》、《水浒》。盖《三国》、《水浒》产出之人物也。若近时之义和团，则《封神传》、《西游记》产出之人物也。故欲改进其一国之人心者，必先改进其能教导一国人心之书始。

---

**蒋观云** （1866-1929），名智由，字观云，号因明子。浙江诸暨人。近代诗人。早年参加诗界革命，梁启超曾把蒋智由、黄遵宪、夏曾佑并称为“近世诗界三杰”（《饮冰室诗话》）。1902 年冬赴日本，曾在《新民丛报》做编辑工作。1903 年在该报发表的《神话·历史养成之人物》一文首次使用“神话”术语。此外还在该报发表过《中国人种考·昆仑山》、《中国人种考·中国人种之诸说》等与神话有关

的文章。1902年上海广智书局出版的《海上观云集初编》收入了他介绍进化论、人类学、社会学、民俗学观点的文章。

# 上古神话*

◎夏曾佑

## 古今世变之大概

中国之史，可分为三大期。自草昧以至周末，为上古之世。自秦至唐，为中古之世。自宋至今，为近古之世。若再区分之，求与世运密合，则上古之世，可分为二期。由开辟至周初为传疑之期。因此期之事，并无信史，均从群经与诸子中见之，（经史子之如何分别后详之）往往寓言实事，两不可分，读者各信其所习惯而已，故谓之传疑期。由周中叶至战国为化成之期。因中国之文化，在此期造成，此期之学问，达中国之极端，后人不过实行其诸派中之一分，以各蒙其利害，故谓之化成期。中古之世，可分为三期。由秦至三国，为极盛之期。此时中国人

* 本文是《中国历史教科书》第一篇第一章《传疑时代》的第四、六、七、八、九、十节。此书凡三册，由商务印书馆于1905年7月—1906年5月间陆续发行。1933年改名为《中国古代史》全一册。本篇选自三联书店1955年版。

材极盛，国势极强，凡其兵事，皆同种相战，而别种人则稽颡于阙廷，此由实行第二期人之理想而得其良果者，故谓之极盛期。由晋至隋，为中衰之期。此时外族侵入，握其政权，而宗教亦大受外教之变化，故谓之中衰期。唐室一代，为复盛之期。此期国力之强，略与汉等，而风俗不逮，然已胜于其后矣，故谓之复盛期。近古之世，可分为二期。五季宋元明为退化之期，因此期中，教殖荒芜，风俗凌替，兵力财力，遂渐摧颓，渐有不能独立之象。此由附会第二期人之理想，而得其恶果者，故谓之退化期。清代二百六十一年为更化之期。此期前半，学问政治，集秦以来之大成。后半，世局人心，开秦以来所未有。此盖处秦人成局之已穷，而将转入他局者，故谓之更化期。此中国历史之大略也。

第一期传疑时代者，汉有三王五帝九皇，贬极为民之说。此纯乎宗教家言，不可援以考实。其三皇五帝之名，始见于周初。古注以为其书即三坟五典，然坟典已亡，莫知师说。古又有泰古二皇之说。二皇谓包牺神农。又有古有天皇地皇，有泰皇，泰皇最贵之说。然皆异说，不常见。常见者，以天皇地皇人皇为多。而其所指者，各不同，纬候所传，言者非一。有以虙戏燧人神农为三皇者，有以伏羲女娲神农为三皇者，有以伏羲神农黄帝为三皇者，有以伏羲神农祝融为三皇者。大约异义，尚不止此，此其大略耳。五帝之说，亦甚不同。或用以配五人神，太昊配句芒，炎帝配祝融，黄帝配后土，少昊配蓐收，颛顼配玄冥。而其再变，则为青帝灵威仰，赤帝赤熛怒，黄帝含枢纽，白帝白招拒，黑帝汁光纪为五感生帝。异义亦不止此，此亦其大略耳。大抵皆秦汉间人，各本其宗教以为言，故抵牾如此，今纪录则自包牺始。

案世有盘古天皇地皇人皇之说，非雅言也。今录之以备考。天地混沌如鸡子。盘古生其中，万八千岁。天地开辟，阳清为天，浊阴为地，盘古在其中。一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈。如此万八千岁，天数极高，地数极厚，盘古极长。后乃有三皇(《御览》二引徐整《三五历》)天皇十二头，号曰天灵。治万八千岁。(《御览》七十八引项峻《始学篇》)被迹在柱州昆仑山下。(《御览》七十八引《遁甲·开山图》)地皇十二头，治万八千岁(《御览》七十八引项峻《始学篇》)兴于熊耳，龙门山，皆蛇身兽足，生于龙门山中。(《御览》七十八引《遁甲·开山图》)人皇九头，治四万五千六百年。(《御览》七十八引徐整《三五历》)起于形马，(《御览》七十八引《遁甲·开山图》)或云提地之国，(《御览》三百九十六引《春秋命历序》)其说之荒诡如此。今奚盘古之名，古籍不见，疑非汉族旧有之说。或盘古、槃瓠音近，槃瓠为南蛮之祖。(《后汉书·南蛮传》)此为南蛮自说其天地开辟之文，吾人误用以为己有也。故南海独有盘石墓，桂林又有盘古祠。(《任昉《述异记》)不然，吾族古皇并在北方，何盘古独居南荒哉？至三皇之说，虽三皇五帝之书，掌于故府。(《周礼·春官·外史氏》)事自确有，然必即指包牺诸帝而言，非别有所谓三皇也。

案古又有十纪之说：一曰九头纪，二曰五龙纪，三曰摄提纪，四曰合雒纪，五曰连通纪，六曰序命纪，七曰循蜚纪，八曰因提纪，九曰禅通纪，十曰流讫纪。(《史记·三皇本纪》)与巴比伦古博文载洪水前有十皇相继，四十三万年之说合。

## 包 牺 氏

包牺氏蛇身人首，风姓，都于陈。（今河南陈州）华胥履迹，怪生皇牺。（华胥所履母迹、灵威仰之迹也）结绳而为纲罟，以畋以渔。制以俪皮嫁娶之礼，以木德王，始作八卦，以龙纪官，故为龙师而龙名。在位一百一十年，或云一百一十六年。案包牺之义，正为出渔猎社会，而进游牧社会之期。此为万国各族所必历，但为时有迟速，而我国之出渔猎社会为较早也。故制嫁娶，则离去知有母而不知有父之陋习，而变为家族。亦为进化必历之阶级。而其中至大之一端，则为作八卦。近世西人拉克伯里(lacouperic)著书，言八卦即巴比伦之楔形文。今《易》、《纬·乾凿度》解八卦，正作古文，☰为古天字，☷为古地字，☴为古风字，☶为古山字，☵为古水字，☲为古火字，☳为古雷字，☱为古泽字，夫水火风雷天地山泽等物，均世间至大至常之现象，为初作记号者所必先，或包牺与巴比伦分支极早，其他之文均未作，而仅有此八文欤。

## 女 娲 氏

女娲氏，亦风姓也。承包牺制度，蛇身人首，是为女皇。抟黄土作人。有共工氏，任智刑以强伯。以水纪，为水师而水名。康回凭怒，（康回共工之名）地东南倾，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载，火焰炎而不灭，水浩洋而不息，猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱。于是女娲氏练五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。苍天补，四极正，淫水涸，

冀州平，狡虫死。女娲氏没，大庭氏作，次有柏皇氏，中央氏，栗陆氏，骊连氏，赫胥氏，尊卢氏，祝融氏，混沌氏，昊英氏，有巢氏，葛天氏，阴康氏，朱襄氏，无怀氏，凡十五代，并袭包牺之号。

案黄土抟人，与巴比伦之神话合。（《创世记》亦出于巴比伦）其故未详。共工之役，为古人兵争之始，其战也殆有决水灌城之举。补天杀龙，均指此耳。大庭以下，不复可稽，然古书所引尚多，与此小异。总以见自包牺至神农，其时日必极久矣。（《庄子·胠箧》与此不同）

## 神　农　氏

神农氏姜姓，母曰任姒，有乔氏之女，名女登，为少典妃。游于华阳，有神龙首，感女登于常羊，生炎帝。人身牛首，长于姜水，以火德王，故谓之炎帝。都于陈，凡八世。帝承、帝临、帝明、帝直、帝来、帝哀、帝榆罔，诸侯夙沙氏叛，不用命，炎帝退而修德。夙沙氏之民，自攻其君而归炎帝，在位百二十年，葬长沙。又名帝魁，以火纪，故为火师而火名。斲木为耜，揉木为耒，耒耜之利，以教天下。乃始教民，播五谷，相土地，宜燥湿肥硗高下，尝百草之滋味，察水泉之甘苦，令民知所避就。当此之时，一日而遇七十毒。神农纳奔水氏之女曰听谈为妃，生帝哀。哀生帝克。克生榆罔。凡八代，五百三十年，而为黄帝所灭。案此时代，发明二大事：一为医药；一为耕稼。而耕稼一端，尤为社会中至大之因缘。盖民生而有饮食，饮食不能无所取，取之之道，渔猎而已。然其得之也，无一定之时，亦无一定之数。民日冒风雨，蓦溪山，以从事于饮食，饥饱生死，不可预决。若是

之群，其文化必不足开发，故凡今日文明之国，其初必由渔猎社会，以进入游牧社会。自渔猎社会，改为游牧社会，而社会一大进。盖前此之蚤暮不可知，钜细不可定者，至此皆俯仰各足，于是民无忧馁陟险之害，乃有余力以从事于文化。且以游牧之必须逐水草，避寒暑也，得以旷览川原之博大，上测天星，下稽道里，而其学遂不能不进矣。虽然，游牧之群，必须广土，若生齿大繁，地不加辟，则将无以为游牧之场。故凡今日文明之国，其初必又由游牧社会，以进入耕稼社会。自游牧社会改为耕稼社会，而社会又一大进。盖前此栉甚风沐甚雨，不遑宁处者，至此皆可殖田园，长子孙，有安土重迁之乐，于是更有暇日，以扩其思想界，且以画地而耕，其生也有界，其死也有传，而井田宗法世禄封建之制生焉。天下万国，其进化之级，莫不由此。而期有长短，若非洲、美洲、澳洲之土人，今尚滞于渔猎社会，亚洲北方及西方之土人，尚滞于游牧社会，我族则自包牺已出渔猎社会，神农已出游牧社会矣。

## 神话之原因

综观伏羲、女娲、神农，三世之纪载，则有一理可明。大凡人类初生，由野番以成部落，养生之事，次第而备，而其造文字，必在生事略备之后。其初，族之古事，但凭口舌之传，其后乃绘以为画，再后则画变为字。字者，画之精者也。故一群之中，既有文字，其第一种书，必为纪载其族之古事，必言天地如何开辟，古人如何创制，往往年代杳邈神人杂糅，不可以理求也。然既为其族至古之书，则其族之性情、风俗、法律、政治，莫不出乎其间。而此等书，当为其俗之所尊信，胥文明野蛮之种

族，莫不然也。中国自黄帝以上，包牺、女娲、神农、诸帝，其人之形貌、事业，年寿，皆在半人半神之间，皆神话也。故言中国信史者，必自炎黄之际始。

---

**夏曾佑**（1863—1924），字穗卿，号别士，浙江杭州人。光绪十六年（1890）进士。曾官礼部主事，后任教育部社会教育司司长、北平图书馆馆长。近代诗人、史学家。"诗界革命"倡导者之一。所著《中国历史教科书》中一些章节首次提出春秋以前的古史为"传疑时代"的著名论断，又是首次用进化论观点研究神话的学者。

# 神话乃想象之产物*

## ——屈子文学之精神

〇王国维

我国春秋以前，道德政治上之思想，可分之为二派：一帝王派，一非帝王派。前者称道尧、舜、禹、汤、文、武，后者则称其学出于上古之隐君子（如庄周所称广成子之类），或托之于上古之帝王。前者近古学派，后者远古学派也；前者贵族派，后者平民派也；前者入世派，后者遁世派也（非真遁世派，知其主义之终不能行于世，而遁焉者也）；前者热性派，后者冷性派也；前者国家派，后者个人派也。前者大成于孔子、墨子，而后者大成于老子（老子楚人，在孔子后，与孔子问礼之老聃系二人，说见汪容甫《述学》《老子考异》）。故前者北方派，后者南方派也。此二派者，其主义常相反对，而不能相调和。观孔子与接舆、长沮、桀溺、荷篠丈人之关系，可知之矣。战国后之诸学派，无不直接出于此二派，或出于混合此二派。故虽谓吾国固有之思想

---

* 本文原题《屈子文学之精神》，原载《教育世界》（武昌出刊，上海印行）第23期，总139号，1906年11月。现据《中国美学史资料选编》北京大学哲学系美学教研室编，中华书局1980年版。标题为本书编者所拟。

不外此二者，可也。

夫然，故吾国之文学，亦不外发表二种之思想。然南方学派则仅有散文的文学，如老子、庄、列是已。至诗歌的文学，则为北方学派之所专有。《诗》三百篇，大抵表北方学派之思想者也。虽其中如《考槃》、《衡门》等篇，略近南方之思想，然北方学者所谓"用之则行，舍之则藏"、"有道则见，无道则隐"者，亦岂有异于是哉？故此等谓之南北公共之思想则可，必非南方思想之特质也。然则诗歌的文学所以独出于北方之学派中者，又何故乎？

诗歌者，描写人生者也（用德国大诗人希尔列尔之定义）。此定义未免太狭。今更广之曰："描写自然及人生。"可乎？然人类之兴味，实先人生，而后自然。故纯粹之模山范水、流连光景之作，自建安以前，殆未之见。而诗歌之题目，皆以描写自己之感情为主。其写景物也，亦必以自己深邃之感情为之素地，而始得于特别之境遇中，用特别之眼观之。故古代之诗所描写者，特人生之主观的方面，而对人生之客观的方面，及纯处于客观界之自然，断不能以全力注之也。故对古代之诗，前之定义，苦其广，而不苦其隘也。

诗之为道，既以描写人生为事，而人生者，非孤立之生活，而在家族、国家及社会中之生活也。北方派之理想，置于当日之社会中，南方派之理想，则树于当日之社会外。易言以明之，北方派之理想，在改作旧社会，南方派之理想，在创造新社会。然改作与创造，皆当日社会之所不许也。南方之人，以长于思辨而短于实行，故知实践之不可能，而即于其理想中，求其安慰之地，故有遁世无闷，嚣然自得以没齿者矣。若北方之人，则往往以坚忍之志，强毅之气，持其改作之理想，以与当日之社

会争；而社会之仇视之也，亦与其仇视南方学者无异，或有甚焉。故彼之视社会也，一时以为寇，一时以为亲，如此循环，而遂生欧穆亚之人生观。《小雅》中之杰作，皆此种竞争之产物也。且北方之人，不为离世绝俗之举，而日周旋于君臣父子夫妇之间，此等在在畀以诗歌之题目，与以作诗之动机。此诗歌的文学，所以独产于北方学派中，而无与于南方学派者也。

然南方文学中，又非无诗歌的原质也。南人想象力之伟大丰富，胜于北人远甚。彼等巧于比类，而善于滑稽。故言大则有若北溟之鱼，语小则有若蜗角之国，语久则大椿冥灵，语短则蟪蛄朝菌。至于襄城之野，七圣皆迷，汾水之阳，四子独往。此种想象，决不能于北方文学中发见之。故《庄》、《列》书中之某部分，即谓之散文诗，无不可也。夫儿童想象力之活泼，此人人公认之事实也。国民文化发达之初期亦然。古代印度及希腊之壮丽之神话，皆此等想象之产物。以我中国论，则南方之文化发达较后于北方，则南人之富于想象，亦自然之势也。此南方文学中之诗歌的特质之优于北方文学者也。

由此观之：北方人之感情，诗歌的也，以不得想象之助，故其所作遂止于小篇；南方人之想象，亦诗歌的也，以无深邃之感情之后援，故其想象亦散漫而无所丽，是以无纯粹之诗歌。而大诗歌之出，必须俟北方人之感情与南方人之想象合而为一，即必通南北之驿骑而后可，斯即屈子其人也。

屈子南人而学北方之学者也。南方学派之思想，本与当时封建贵族之制度，不能相容。故虽南方之贵族，亦常奉北方之思想焉。观屈子之文，可以征之。其所称之圣王，则有若高辛、尧、舜、禹、汤、少康、武丁、文、武；贤人则有若皋陶、挚说、彭、咸（谓彭祖、巫咸，商之贤臣也。与"巫咸将夕降兮"之巫咸，自

者二人，列子所谓郑有神巫，名季咸者是也）、比干、伯夷、吕望、屈戚、百里、介推、子胥；暴君则有若夏启、羿、浞、桀、纣，皆北方学者之所常称道，而于南方学者所称黄帝、广成等不一及焉。虽《远游》一篇，似专述南方之思想，然此实屈子愤激之词，如孔子之居夷浮海，非其志也。《离骚》之卒章，其旨亦与《远游》同，然卒曰："陟升皇之赫戏兮，忽临睨夫旧乡，仆夫悲余马怀兮，蜷局顾而不行。"《九章》中之《怀沙》，乃其绝笔，然犹称重华、汤、禹。足知屈子固彻头彻尾抱北方之思想，虽欲为南方之学者，而终有所不慊者也。

屈子之自赞曰"廉贞"。余谓屈子之性格，此二字尽之矣。其廉固南方学者之所优为，其贞则其所不屑为，亦不能为者也。女媭之詈，巫咸之占，渔父之歌，皆代表南方学者之思想，然皆不足以动屈子。而知屈子者，唯詹尹一人。盖屈子之于楚，亲则肺腑，尊则大夫，又尝管内政外交上之大事矣，其于国家既同累世之休戚，其于怀王又有一日之知遇，一疏再放而终不能易其志，于是其性格与境遇相待，而使之成一种之欧穆亚。《离骚》以下诸作，实此欧穆亚所发表者也。使南方之学者处此，则贾谊（《吊屈原文》）、扬雄（《反离骚》）是而屈子非矣。此屈子之文学，所负于北方学派者也。然就屈子文学之形式言之，则所负于南方学派者，抑又不少。彼之丰富之想象力，实与庄、列为近。《天问》、《远游》凿空之谈，求女谬悠之语，庄语之不足，而继之以谐，于是思想之游戏，更为自由矣。变《三百篇》之体而为长句，变短什而为长篇，于是感情之发表，更为婉转矣。此皆古代北方文学之所未有，而其端自屈子开之。然所以驱使想象而成此大文学者，实由其北方之肫挚的性格。此庄周等之所以仅为哲学家，而周、秦间之大诗人，不能不独数屈

子也。

要之，诗歌者，感情的产物也。虽其中之想象的原质（即知力的原质），亦须有肫挚之感情为之素地，而后此原质乃显。故诗歌者，实北方文学之产物，而非儇薄冷淡之夫所能托也。观后世之诗人，若渊明，若子美，无非受北方学派之影响者。岂独一屈子然哉！岂独一屈子然哉！

---

**王国维**（1877—1927），字静安，号观堂。浙江海宁人。清末曾留学日本，归国后做过南通、苏州师范学堂的教习，并任职学部。辛亥革命后于大学任教，晚年任清华大学研究院教授。近代著名学者。在哲学、文学、史学、文字学、考古学等各方面都有卓越的成就。所著《殷卜辞中所见先公先王考》等，利用考古甲骨文资料研究历史，被称为“新史学的开山”（郭沫若《鲁迅与王国维》），对后世的神话研究亦有影响。他在《〈红楼梦〉评论》（1904）和《屈子文学之精神》（1906）等文章里，较早把“神话”这一术语引入古典文学研究中。

# 破恶声论*

○鲁　迅

破迷信者，于今为烈，不特时腾沸于士人之口，且裒然成巨帙矣。顾胥不先语人以正信；正信不立，又乌从比较而知其迷妄也。夫人在两间，若知识混沌，思虑简陋，斯无论已；倘其不安物质之生活，则自必有形上之需求。故吠陀[1]之民，见夫凄风烈雨，黑云如盘，奔电时作，则以为因陀罗[2]与敌斗，为之栗然生虔敬念。希伯来[3]之民，大观天然，怀不思议，则神来之事与接神之术兴，后之宗教，即以萌蘖。虽中国志士谓之迷，而吾则谓此乃向上之民，欲离是有限相对之现世，以趣无限绝对之至上者也。人心必有所冯依，非信无以立，宗教之作，不可已矣。顾吾中国，则夙以普崇万物为文化本根。敬天礼地，实与法式，发育张大，整然不紊。复载为之首，而次及于万汇，凡一切睿知义理与邦国家族之制，无不据是为始基焉。效果所著，大莫可名，以是而不轻旧乡，以是而不生阶级；他若虽一卉木

* 本文首次发表于《河南》月刊第8号，1908年12月。署名迅行。节选自《鲁迅全集》第七卷《集外集拾遗》，人民文学出版社1958年版。

竹石，视之均函有神秘性灵，玄义在中，不同凡品，其所崇爱之渊博，世未见有其匹也。顾民生多艰，是性日薄，洎夫今，乃仅能见诸古人之记录，与气禀未失之农人；求之于士大夫，戛戛乎难得矣。设有人，谓中国人之所崇拜者，不在无形而在实体，不在一宰而在百昌[4]，斯其信崇，即为迷妄，则敢问无形一主，何以独为正神？宗教由来，本向上之民所自建，纵对象有多一虚实之别，而足充人心向上之需要则同然。顾瞻百昌，审谛万物，若无不有灵觉妙义焉，此即诗歌也，即美妙也，今世冥通神秘之士之所归也，而中国已于四千载前有之矣；斥此谓之迷，则正信为物将奈何矣。盖浇季士夫，精神窒塞，惟肤薄之功利是尚，躯壳虽存，灵觉且失。于是昧人生有趣神秘之事，天物罗列，不关其心，自惟为稻粱折腰；则执己律人，以他人有信仰为大怪，举丧师辱国之罪，悉以归之，造作誓言，必尽颠其隐依乃快。不悟墟社稷毁家庙者，征之历史，正多无信仰之士人，而乡曲小民无与。伪士当去，迷信可存，今日之急也。若夫自谓其言之尤光大者，则有奉科学为圭臬之辈，稍耳物质之说，即曰："磷，元素之一也；不为鬼火。"略翻生理之书，即曰："人体，细胞所合成也；安有灵魂？"知识未能周，而辄欲以所拾质力杂说之至浅而多谬者，解释万事。不思事理神秘变化，决不为理科入门一册之所范围，依此攻彼，不亦慎乎。夫欲以科学为宗教者，欧西则固有人矣，德之学者黑格尔，研究官品，终立一元之说，其于宗教，则谓当别立理性之神祠，以奉十九世纪三位一体之真者。三位云何？诚善美也。顾仍奉行仪式，俾人易知执着现世，而求精进。至尼佉氏，则刺取达尔文进化之说，掊击景教，别说超人。虽云据科学为根，而宗教与幻想之臭味不脱，则其张主，特为易信仰，而非灭信仰昭然矣。……若在南方，乃更

有一意于禁止赛会之志士。农人耕稼，岁几无休时，递得余闲，则有报赛，举酒自劳，洁牲酬神，精神体质，两愉悦也。号志士者起，乃谓乡人事此，足以丧财费时，奔走号呼，力施遏止，而钩其财帛为公用。嗟夫，自未破迷信以来，生财之道，固未有捷于此者矣。夫使人元气黮浊，性如沉垽，或灵明已亏，沦溺嗜欲，斯已耳；倘其朴素之民，厥心纯白，则劳作终岁，必求一扬其精神。故农则年答大戬于天，自亦蒙庥而大酺，稍息心体，备更服劳。今并此而止之，是使学轭下牛马也，人不能堪，必别有所以发泄者矣。况乎自慰之事，他人不当犯干，诗人朗咏以写心，虽暴主不相犯也；舞人屈申以舒体，虽暴主不相犯也；农人之慰，而志士犯之，则志士之祸，烈于暴主远矣。乱之上也，治之下也，至于细流，乃尚万别。举其大略，首有嘲神话者，总希腊埃及印度，咸与诽笑，谓足作解颐之具。夫神话之作，本于古民，睹天物之奇觚，则逞神思而施以人化，想出古异，諔诡可观，虽信之失当，而嘲之则大惑也。太古之民，神思如是，为后人者，当若何惊异瑰大之；矧欧西艺文，多蒙其泽，思想文术，赖是而庄严美妙者，不知几何。倘欲究西国人文，治此则其首事，盖不知神话，即莫由解其艺文，暗艺文者，于内部文明何获焉。若谓埃及以迷信亡，举彼上古文明，胥加呵斥，则竖子之见，古今之别，且不能知者，虽一哂可靳之矣。复次乃有借口科学，怀疑于中国古然之神龙者，按其由来，实在拾外人之余唾。彼徒除利力而外，无蕴于中，见中国式微，则虽一石一华，亦加轻薄，于是吹索抉剔，以动物学之定理，断神龙为必无。夫龙之为物，本吾古民神思所创造，例以动物学，则毁自白其愚矣，而华士同人，贩此又何为者？抑国民有是，非特无足愧恧已也，神思美富，益可自扬。古则有印度希腊，近之则东欧与北欧诸国，

神话古传以至神物重言之丰，他国莫与并，而民性亦瑰奇渊雅，甲天下焉，吾未见其为世诟病也。惟不能自造神话神物，而贩诸殊方，则念古民神思之穷，有足愧尔。嗟乎，龙为国徽，而加之谤，旧物将不存于世矣！顾俄罗斯枳首[5]之鹰，英吉利人立之兽，独不蒙垢者，则以国势异也。科学为之被，利力实其心，若尔人者，其可与庄语乎，直唾之耳。且今者更将创天下古今未闻之事，定宗教以强中国人之信奉矣，心夺于人，信不繇己，然此破迷信之志士，则正敕定正信教宗之健仆哉。

---

**注释：**

[1]吠陁：指印度。

[2]因陁罗(Indra)，印度神话中的雷神，又是佛教中的最崇高的神——帝释天。

[3]希伯来，古代文化发达的民族之一。公元前1320年，民族领袖摩西率领本族人民，从埃及归巴勒斯坦，分建犹太和以色列两国。《新旧约全书》(原本是希伯来文)，即是记载希伯来民族的传说和历史的文学名著。

[4]百昌，即百物；见《庄子》《在宥》篇："今夫百昌，皆生于土而反于土。"

[5]枳首，意即两个头。

---

**鲁迅**(1881—1936)，原名周树人。浙江绍兴人。现代文学家、思想家。中国神话学的开创者之一。神话方面的著述主要有：《破恶声论》(1908)、《神话与传说》(《中国小说史略》第二篇，讲义本1923)、《从神话到神仙传》(《中国小说的历史变迁》第一讲，1924)、《关于神话的通信——致傅筑夫、梁绳袆》(1925)等。

# 育　斯［宙斯］*

◎单士厘

多神之为学也，有神话、教式二事，神话传于言，教式见乎行。在罗马之多神，则于教式上重罗马习惯，而于神话上则多取希腊传说。故言罗马多神者，实不能不并及希腊多神。读希、罗神话，首述天地开辟事，幻想成文。自育斯篡弑，神界革新，神数增多，神迹增繁，遂由神话而演成教式。各神有专式，各像有专容。育斯以前，混不别也；育斯以后，纷以杂也。爰于多神首记育斯。

**神话开历史之先**　育斯（Jupiter），希腊最尊之神，源出印度神话，梵音读伽（配以腊丁字母作 Dza），厥义光耀，一如日本神话之天照大神。盖世界各族，当榛狉初辟，无不崇仰大明，因而神之也。传入希腊，文化进而神话亦加详，以育斯为天地

* 本文为《归潜记》（据1910年归安钱氏家刻毛本）中的一章。选自钟叔河主编之单士厘所著《癸卯旅行记·归潜记》，湖南人民出版社1981年版。文中的小标题是钟叔河拟的。

之上，又为神人之父，万能而无乎不能。再传至罗马，其神话多缘饰希腊，牵引同化，育斯尤逐渐增崇，神格遂驾出诸神之上，而居于唯一之尊。后世排多神而专宗一神，即渊源于此。至育斯神性神迹，希、罗两话，所传不同，则因乎人与时之思想信仰而殊，此神话之所以开历史之先，而独成专学也。

梵音之 Dza，转希腊字为 Zeus，转腊丁古文为 Iovis，寻讹为 Diovis，遂成通字。又因育斯有众父之尊，腊丁父字为 Pater，约合两字成为 Iupiter 一字，即今英法文通称之 Jupiter。义文 Giove 直从腊丁 Diovis 化来。德文 Zens 犹存希腊语根，而如英、法文之 Jupiter，德人亦未尝不用，在学者随所便而书之耳(比读各种神话，乃见何种人类演出何种神话。而神话之成，咸本神名字义。其名字根源，或出印度，或出埃及，亦或出乎别种文字，其字根转辗变化，非语原专学不详，兹示其一例耳)。

**浑沌开辟时的神话**　育斯以前之神话，或一神数名，或一名数神，系统纷歧，莫考先后，然总其大较，则神话至理已略具也。其言曰，世界之初，有一神名曰"嚣"，译义即浑沌太荒之谓。西书载嚣状，空虚无形，冥明无色，清浊阴阳，皆莫可辩，惟极富于繁殖之力，日夜孳生，增长不已。生女曰尼葛师，厥义夜也；子曰厄嫘伯，厥义暗也。尼、厄昏而生男曰伊太，物之精也；女曰艾媚，昼之明也。由是渐有天地：天男神，名娲阑；地女神，名桀耶。天地配偶，统治宇宙，是为初代。三代弑篡相传，传及育斯。先是尼葛师之出，尚有异父子女甚多，曰睡，曰梦，曰运，曰弱，曰老，曰死，曰争，曰仇，曰诈，曰恶，曰惰，曰欲。要凡人生不幸，推之不能明其原，求之不可得其解者，靡不于天地未辟之先，已萌生也。又凡此凶恶不祥，亦靡不于黑暗贪夜之间，

始构成也，故皆出自尼葛师。又别有三女为一群，名帕耳克，断人寿之丝。又三女曰日斯背里，掌金果之树。夫金果，至宝也，而三神因以争（别详）。因三神之争也，遂有脱罗耶十年大战至惨之事。故宝物为罪恶之原因，惨事乃罪恶之结果，是以日斯背里与帕耳克，亦皆为尼葛师之出。逮天地合配，而子女益众，盖尼葛师子女，在神话所关尚浅，至天地而子女涉及万神。尼葛师所生，其理义尚单纯，至天地所生，则无理义之不能通。惟无不通之理义，故子女之数，尤无画限。其著称者凡六群。通名氐单[1]者，六男为一群。通名氐单尼者，六女为一群。通名犀可罗伯者，三男为一群。通名黑嘎东惜者，三男为一群。通名禹美尼者，若干女为一群（数多不计）。通名象罔[2]者，若干男为一群。此外不归类者，又若干神、若干怪，而以氐单与氐单尼为正裔。育斯，又氐单、氐单尼之后也。

**天地配偶生刹都尔** 初代天地配偶，生子曰刹都尔，为司时之神（刹都尔 Saturnus 为腊丁名，其希腊名曰克洛诺 Cronos，本无时字义。以希腊方言之称刈获之月曰克洛侬 Cronion 论，则克洛诺或有刈获之意，而为刈获之神。然则何以转而为司时神也？考希语，时字亦曰克洛诺 chronos。时与获，字异而音同。殆因音同，而遂移神性欤？当入罗马神话时，本义已淆混不分矣），生女曰徕亚，与刹都尔为夫妇。刹都尔以镰刀弑父而自立为王（刹为司时神。论一日，有日沉虞渊之时。论一岁，有闭塞成冬之时。镰又刈获所需，遂演成弑父奇谈。然若由我国人演叙，必不如此）唱人类平等之说。古诗人至颂刹都尔之世为黄金时代，迨罗马共和犹艳称之。当刹既弑父自王矣，彼父娲阑，即所谓天者，又告刹曰：若弑父而王，若子亦必将弑父而王。刹惧其言之验也，尽吞食其所生子。徕亚娠，不

忍所生之见存也，避匿于希腊南海克烈答之岛、狄克堆之穴，一产得男女两婴，男曰育斯，女曰育依（即育斯妻）。刹搜索得育依，吞之，更大索育斯。徕亚裹石于褪，伪言是育斯，刹亦取吞之，而真育斯固生存也。徕虑来日方艰，狼狈而托养于二妮（妮解别见）。妮一曰亚达忒，一曰伊达，均属克烈答岛。育斯于是得妮之保抱，食伊达山之蜜，饮亚玛锑（山羊名）之乳以生。

天与地之子，著称者凡六男六女，以刹都尔、徕亚为最少（刹、徕同乳）。刹既弑父自王，诸氐单昆季不服，争立。刹以母宠故，终据大位。初，刹之天警而尽吞所生子女也，伪与诸氐单辈约曰：凡我子概不使活，以便无后而统归诸昆。不意外豢之育斯长大，默饮刹都尔以药（药为育斯第一妻所制，久藏育处），尽吐所吞子女，悉复活，且并伪子之石块亦吐焉。诸氐单怒刹都尔之背约也，向刹都尔宣战。刹仗育斯之力，尽克诸敌，囚敌于地谷之鞑靼河深处。

**分治天人水地三界** 育斯既囚诸氐单，自以为有殊勋，宜懋赏，久之寂然，遂畜弑父心。天实使之（西人以此为上应天警，不以为忤逆）。天使地告于育曰：尔欲图大事乎？非联合讷多诺及泼类东二昆不可（皆刹都尔子，吞而复吐者），尤非假鞑靼河中诸氐单力不可。育斯乃释诸氐囚。有三犀可罗伯，本同为刹都尔囚于河。氐、犀同时出河，犀多才智，感育斯惠，为制雷，又为泼类东制胄，为讷多诺制三齿之戟，合力攻刹。刹败，育斯流放之而自立为王，三昆季分治世界：育占天界与人界，讷居水界，泼得地界（即地谷）。而天人主神之育斯，尤有大权。

**奥林匹亚十二大神** 育斯，天之主神。天象最可怖者为雷，育斯故为雷神，居婀令丕山上天宫中。凡与育斯同居天上

者为天神，其数二十。此二十中，性十二尤尊，所谓婀令丕十二神：曰育斯，曰育依，曰讷多诺，曰泼犹娄东，曰威司泰，曰璀雷斯，曰阿博隆，曰蒂安，曰密讷尔佛（亦称雅典[3]），曰浮玉斯，曰玛斯，曰铁尔干（均别见专篇）。

育斯统权，氐单先背，因又囚之鞑粗河，以象罔为监守。象罔魁伟怪躯，或多臂，或多头，或多目，或腰以下为二蛇，蛇各有首。象罔恃躯力之伟，不甘伏育斯，群起谋叛，叠山为基，置婀令丕山于其巅，企图攀援而登天，投石与育斯斗，其石之落于海者为岛，止于地者为山，暴武莫当，育斯不敌。而古有神言曰：凡不死之属，非有可死之属以相助援，不能胜象罔（神话中人物出自神者，为不死类；出自人者，为可死类；人而神者，亦入不死；神而不神，亦归可死；其超乎可死之上而犹未逮于不死者，称为半神）。故育婉辞以禁日月辰三神，勿泄其谋，召集十二神会议。因雅典而得交于埃沟。埃沟，半神类，即可死类也，其勇无敌，与育斯合力败象罔，神言乃验。育斯埋象罔之大有力者于地下，如西昔里埃脱那山下，即埋一象罔，名曰恩恺拉。此恩恺拉愤郁极，呼气为火，翳蔽天光，阴暗惨淡，侧身一转，遂山崩而地动，然无以自脱。于是育势大振，天下靡顺（神话学者分剖一话中性质，各有命意。如象罔之愤，即古人借以解释火山喷火、地震之所自来；象罔之石，即古人借以解释山与岛之所以成；象罔之叠山为梯，即古人借以解释婀令丕山之所以高。是为说明天然之神话）。

**神话系统**　育斯宠爱所钟，遍乎神人，为正式缔婚者凡七度，育依其殿。以次考之，首墨嫡，次戴眯，次欧丽依，次璀雷斯，次讷穆泰，次腊董，又次育依。而话谈所传，雕刻所见，惟育依最多，故递传愈繁，先后有不相呼应者。如育斯第六妻腊董

之生蒂安、阿博隆也，育侬以丕东（蛇名，别详）诅害之，则腊董之时，育侬既婚矣。又如育斯、育侬既同时而生，则侬、斯何必后墨嫡、戴眯辈而婚？盖西字以形判性，育斯者阳性，育侬即由育斯字转成阴性，故育斯妻诸说并传，遂淆浑莫明顺序。论神话本无所谓先后，自羼入人事，为神代古史，乃有不真确之统系，而有系统之说与无系统之说，仍杂然融合，不可辨析，此神话之所以为神话也。

希人之敬育斯也，以为日月轮回之神、时令交代之神、雪之神、风之神、雨之神、雷电之神，凡一切天候现象，胥以育斯为神。又以为国之神、家之神、法律之神、裁判之神、明誓之神、会议之神，凡一切人道秩序，亦胥以育斯为神。又以为土地饶沃之神、畜牧繁殖之神，凡一切农获果实，以至牧畜之产，又莫不以育斯为神。于是育斯越天人二界之限，为万能神，而独运数之否泰，虽育莫抗，运数而外，育能万全。是以普希腊人均崇敬育斯，其崇敬恒在山巅，尤以婀令丕、伊达二山为最（希腊凡二伊达山，此指克烈答岛中伊达山言），盖婀、伊二山为最高，高则常见雷也。又山高则眼界广，育斯统视一切，故必在高山也。

**由希腊人罗马**　希人祠育必于山巅，此风传入罗马。罗马人礼育斯，故亦在邱上。育教入罗，当景前千年而遥。远在罗慕路肇基之先，邱上有崇育古迹可据。惟其时文字之用未弘，历史尚待口述，信仰情状，匪所易详。逮罗马文化开，而育斯之教益扩。征之于古纪，则当地各地方各种人，各有崇敬性质目的之不同，乃于神名之上附字以辨义，遂因义而设教。如曰电育斯，神于电也；曰光育斯，神于光也；曰雨育斯，神于雨也；曰播育斯，神于播植也；曰获育斯，神于刈获也；曰胜育斯，神于

胜利者也；曰武育斯，神于武功者也；曰君育斯，神于君临者也；曰家育斯，神在私家、福家室也；曰均育斯，神在界限、平争讼也。而罗马大庙，其祠电育斯者凡一，祠胜育斯者凡三，祠君育斯者凡二，祠武育斯者凡一，即相传为罗慕路所建者。又有祠至大至尊育斯一庙，在嘎毕都尔邱，则史乘所称为世界至弘至壮，而儒略恺撒死于是庙者也，今尚有旧址可见。

**祭宙斯**　至各庙之祀育斯礼，通行于月之望日（此望字意义，略异于中国向用之望字，别详《罗马古历考》）。他若将战兵发，则特祀于武育斯；既胜兵旋，则又特祀于胜育斯。如是各以事之所系，祀其所神，惟月之望日，通祀不以名别。而望日之祀，尤崇于光育斯，故光育斯又曰育斯。望日之神，望日例祭之外，有育斯大祭，如新君即位，战军凯还，新臣受任，凡诸大事，咸行国祭礼于嘎毕都尔之至大至尊育斯之前。而每年四月（此四月为今阳历四月。顾罗马建国之初，历大不同。此式指每年第二月，惟所用字为今之四月字，故姑用此字。其确当译名，别见《罗马古历考》。以下所称月日，均仿此）二十三日，为陈酒之祭，育斯专事僧，即所谓育斯之夫拉孟[4]主其式，启上年酒瓮，酹地祭告。又八月十九日为酿酒之祭，是时葡萄成熟，始酿酒，祭神所以酬葡萄之熟，且祷造酒之佳也。又十月十一日为成酒之祭，是时新酒甫成，帝君祭神而尝之。凡此三酒祭，君民共与，为国之大祭。盖罗马农产，葡萄为大宗，葡萄之用，唯酒为大宗，即一年之民财裕绌，亦唯酒也。至育斯之祭，主祭者，必为育斯夫拉孟。是以育斯夫拉孟得入元老院，而列于贵族也。

**神　职**　在古罗马宗教上之神职，大分为两种：其通乎各神者曰朋氏夫[5]（朋氏夫中有最大朋氏夫一人，腊名 Pontifex maximus，后世景宗即用此称），其专于一神者曰夫拉孟。夫拉

孟高级者三人，列贵族，食国俸；而育斯夫拉孟为尤崇，坐象牙镂椅，著绯色袍（绯为罗马最尊之色），所享与最高级官同等，唯必经大麦礼（贵族结婚礼之最大者，举礼于育斯之前，供以大麦制之饼，故名。是礼也，新妇誓从夫教，且夫归终身宜家，不得离婚）而结婚者，始得任之。任时或出外逾宿，不得过二宵，出门不得乘马，衣冠有定制，出行必有前驱。前驱者且行且呼，告夫拉孟之来，令在路者举敬礼也。育斯大祭，育斯夫拉孟司之，先燃燎，盖屠牲燔祭，必取火于夫拉孟所燃燎也。

**偶　像**　育斯之有偶像，始于神诗时代（神诗：叙述神话之诗。成诗之时，称曰神诗时代）。过前但有神标而已（神标者，初为石片木端，寻为方圆石柱，继为尖柱，形如埃及卑腊密特[6]而小，又为有首有肩之半像柱，为偶像之初步。此习始于东方斐尼基人之拜陨石。克烈岛最染东风者，遂取非陨之石，亦以为自天降下而神祀之，是又为希腊神标之滥觞）。祀神者饰衣带、施神徽于标上（神各有所持，各有附属物。造像者附其物于像，以表所像之神，是曰神徽），灌香油，爇香料，屠燔牺牲于标前而拜之。所以拜他神者，即所以拜育斯，初无区异，初无偶像。若更溯其先，则并标而无之，拜于山巅，即为拜育斯，尤无所谓偶像矣。

**荷马时代**　神诗时代（神诗家以华曼尔[7]为最著。所谓神诗时代，即指华曼尔时代，景前八世纪顷也），育像甫萌，格式未备，虽有木、石、铜、金诸质之像，而拙简不足道。惟当时尊崇育斯，以为育斯天人主父，神临三界，故有三面之育斯，有三目之育斯（一治天界，一治人界，一治水界。或以为一治天上，一治人间，一治地谷）。其时育像之貌，皆多须多发，有衣而坐者，有裸而立者。神徽四事（一杖，表王权也；一火，雷火也；一皿

镜，镜形如皿，表明察也；一鹰，表高远也），或备或缺。继而掘者渐工，简者渐繁，至景前五世纪，斐醒亚斯（希腊美术大家）作金饰牙雕之育像于婀令丕庙，乃臻乎备极。其像育斯坐镂牙镶金椅，南面堂皇。额广，有横纹深凹；发浓，周绕额面；眼大，鼻隆，须卷而多。额上加橄榄冠，右手载尼格（胜利神，女性），亦镂牙饰金为之。衣冠有翼，左手倚杖，合五金铸成，杖上立鹰。前胸裸，筋骨魁伟。胸以下著衣，花纹细致。椅背刻季神（三女一群）、欢神（三女一群）。左右臂凭，咸雕司芬克斯（埃及女面狮身神）。椅下图婀令丕竞技，及亥沟战亚玛宋事，是为婀令丕育像，亦曰尼格弗洛育像。弗洛，持也，谓育斯持尼格也（景宫所藏沃忒利郭里育斯头像、及奈波里博物院所藏邦贝育斯头像，皆取貌于婀令丕像。又今藏景宫而曩在佛洛司比宫之育斯坐像，尚近于婀令丕像貌）。此婀令丕像为育像范本，然亦有变体者。变体多取他神之徽，与育斯容貌，混合为一，即以两神名连为一字称之，谓是即育斯也可，谓非育斯也亦可。如育斯讷多诺（育斯持三齿戟者）、育斯阿蒙（阿蒙，埃及之地谷主神，羊角而羊耳，育斯阿蒙像，即育貌加羊角羊耳者），皆两神化合之变体也。更有如育斯舍拉比者，舍拉比本两神合体，更加育斯，三神合为一体者（舍拉比，埃及神名，合婀舍利司与阿比二神名而成。阿比为牛，故舍拉比作牛貌，顶上有圆形，中作火状。育斯舍拉比，顶上有圆形而无火），则变之又变。而育像变体，数亦无穷。古罗马嘎毕都邱之至大至尊育斯，仿婀令丕育斯坐像者也。

---

**注释：**

[1]瓜单：狄坦。

[2]象罔:巨人。

[3]雅典:雅典娜。

[4]夫拉孟:祭司。

[5]朋氏夫:主教。

[6]卑腊密特:金字塔。

[7]华曼尔:骑马。

---

**单士厘**(1856—1943),浙江萧山人。女诗人、学者。青年时期受过严格的文学教育。曾随丈夫钱恂(1853—1927,钱玄同的长兄)出使日、俄、意大利等国。著有《癸卯旅行记》(1904)、《归潜记》(1910)等。其中《归潜记》中的《章华庭四室》和《育斯》(今译宙斯)两篇,介绍了希腊罗马神话,并阐述了自己对神话的见解。

# 童话略论*

◎周作人

## 一　诸　　言

儿童教育与童话之关系，近已少少有人论及，顾不揣其本而齐其末，鲜有不误者。童话研究当以民俗学为据，探讨其本原，更益以儿童学，以定其应用之范围，乃为得之。聊举所知，以与留意斯事者一商兑焉。

## 二　童话之起原

童话（Mārchen）本质与神话（Mythos）世说（Saga）实为一体。上古之时，宗教初萌，民皆拜物，其教以为天下万物各有生

* 本文原发表于1913年鲁迅编辑的教育部编纂处月刊（见《知堂回想录》，香港三育图书有限公司1980年版，第398页）。现据《儿童文学小论》，上海儿童书局1932年版。

气，故天神地祇，物魅人鬼，皆有定作，不异生人，本其时之信仰，演为故事，而神话兴焉。其次亦述神人之事，为众所信，但尊而不威，敬而不畏者，则为世说。童话者，与此同物，但意主传奇，其时代人地皆无定名，以供娱乐为主，是其区别。盖约言之，神话者原人之宗教，世说者其历史，而童话则其文学也。

故有同一传说，在甲地为神话者，在乙地则降为童话，大抵随文化之变而为转移，故童话者不过神话世说之一支，其流行区域非仅限于儿童，特在文明之国，古风益替，此种传说多为儿童所喜，因得藉以保存，然在农民社会流行亦广，以其心理单纯，同于小儿，与原始思想合也。或乃谓童话起原出于儿童好奇多问，大人造作故事以应其求，则是望文生义，无当于正解也。

## 三　童话之分类

童话大要可分为二部：

（一）纯正童话，即从世说出者，中分二类。

甲　代表思想者。多以天然物为主，出诸想像，备极灵怪，如变形复活等式皆是。又物源童话，说明事物原始，如猿何以无尾亦属之。

乙　代表习俗者。多以人事为主，亦极怪幻，在今日视若荒唐，而实根于原人之礼俗。如食人掠女诸式童话属之。

（二）游戏童话，非出于世说，但以娱悦为用者，中分三类。

甲　动物谈。模写动物习性动作，如狐之狡，狼之贪，各因其本色以成故事。

乙　笑话。多写人之愚钝刺缪，以供哄笑，如后世谐曲，越

中有呆女婿故事，其说甚多。

丙　复叠故事。历述各事，或反复重说，渐益引长，初无义旨，而儿童甚好之，如英国 That is the House Jack built 最有名，是盖介于儿歌与童话之间者，故在乡村农民亦或乐此，则固未能谓纯属于儿童也。

## 四　童话之解释

童话取材既多怪异，叙述复单简，率尔一读，莫明其旨，古人遂以为荒唐之言，无足稽考，或又附会道德，以为外假调查，中寓微旨，如英人之培庚，即其一人。近世德人缪勒（Max Müller）欲以语病说解之，亦卒不可通。英有安特路兰（Andrew lang）始以人类学法治比较神话学，于是世说童话乃得真解。其意以为今人读童话不能解其意，然考其源流来自上古，又傍征蛮地，则土人传说亦有类似，可知童话本意今人虽不能知，而古人知之，文明人虽不能知，而野人知之，今考野人宗教礼俗，率与其有世说童话中事迹两相吻合，故知童话解释不难于人类学中求而得之，盖举凡神话世说以至童话，皆不外于用以表见原人之思想与其习俗者也。

今如变形之事，童话中多有之。人兽易形，木石能言，事若甚奇，然在野人则笃信精灵，人禽木石，同具精气，形躯但为寄托之所，随意变化，正复当然，不足为异。他若杀人而食，掠女为妻，在野蛮社会中亦习见之事。童话又言帝王多近儿戏，王子牧豕于野，行人叩门，则王自倒屣启关，是亦非故为简单，求合于童心也，实则在酋长制度之下，其所谓元首之尊严，正亦不过尔尔。明于此，斯童话之解释不难了然矣。

## 五　童话之变迁

童话中事实既与民族思想及习俗相合，在当时人心固了不以为诡异，及文化上遂，旧俗渐革，唯在传说之中尚存踪迹，而时代迁逝，忘其往昔，则以为异俗惊人，率加粉饰，遂至渐失本真，唯推原见始，犹不难知。童话中食人之习，其初本人自相食，渐变而为物魅，终复改为猛兽。又如物婚式童话，初为以兽偶人，次为物魅能幻为人者，终为本是生人，而以魔术诃禁，暂见兽形，复得解脱者。凡此皆应时饰意，以免骇俗，变迁之迹，至为显著者也。

故童话者、本于原始宗教以及相关之习俗以成，故时代既遥，亦因自然生诸变化，如放逸之思想，怪恶之习俗，或凶残丑恶之事实、与当代人心相抵触者，自就删汰，以成新式。今之以童话教儿童者，多取材于传说，述而不作，但删繁去秽，期合于用，即本此意，贤于率意造作者远矣。

## 六　童话之应用

童话应用于教育，今世论者多称有益，故所主张亦人人殊，今第本私意，以为童话有用于儿童教育者，约有三端。

（一）童话者，原人之文学，亦即儿童之文学，以个体发生与系统发生同序，故二者，感情趣味约略相同。今以童话语儿童，既足以厌其喜闻故事之要求，且得顺应自然，助长发达，使各期之儿童得保其自然之本相，按程而进，正蒙养之最要义也。

（二）凡童话适用，以幼儿期为最，计自三岁至十岁止，其时小儿最富空想，童话内容正与相合，用以长养其想像，使即于繁富，感受之力亦渐敏疾，为后日问学之基。

（三）童话叙社会生活，大致略具，而悉化为单纯，儿童闻之，能了知人事大概，为将来入世之资。又所言事物及鸟兽草木，皆所习见，多识名物，亦有裨诵习也。

以上三端，皆其显者，若寄寓训戒，犹为其次。德国学者以狼与七小羊（《格林童话集》第五篇）一童话教母子相依之谊，不过假童话本事，引起儿童注意，暗示其理。若寓言之用，亦正在令人意会，后缀格言，犹为蛇足，以敷陈道理，非数岁儿童所能领解，兴趣又复索然，且将失其本来之价值也。

## 七　童话之评騭

民族童话大抵优劣杂出，不尽合于教育之用，当决择取之。今举其应具之点，约有数端：

（一）优美。以艺术论童话，则美为重，但其美不在藻饰而重自然，若造作附会，则趣味为之杀，而俗恶者更无论矣。

（二）新奇。此点凡天然童话大抵有之。

（三）单纯。单纯原为童话固有之德。其合于儿童心理者亦以此，如结构之单纯，脚色之单纯（人地皆无定名。），叙述之单纯，皆其特色，若事情复杂，敷叙冗长，又寄意深奥，则甚所忌也。

（四）匀齐。谓段落整饬，无所偏倚，若次序凌乱，首尾不称，皆所不取，故或多用楔子，以足篇幅，徒见杂糅，无所益也。

中国童话未经搜集，今所有者，出于传译，有《大拇指》及

《玻璃鞋》为佳，以其系纯正童话，《无猫国》盛行于英，但犹《今古奇观》中《洞庭红》故事，实世说之流也。《大拇指》各国均有传说，格林(Grimm)童话集中第三十七及五十皆其一则，英国所传以市本(Chap-book)中所出一本为胜，多滑稽之趣。《玻璃鞋》者通称灰娘(Cinderella)，其事皆根于上古礼俗，颇耐探讨，今所通用以法 Perault 所述本为最佳。华译删易过多，致失其意，如瓜车鼠马，托之梦中，老婆亦突然而来，线索不接，执鞋求妇，不与失履相应，则后之适合为无因，殊病支离也。此外中国史实，本非童话，但足演为传记故事，以供少年期之求，若陶朱公事，世故人情阅历甚深，故幼儿不能解，且其气氛郁塞，无愉快之气，亦非童话之所宜也。

## 八 人为童话

天然童话亦称民族童话，其对则有人为童话，亦言艺术童话也。天然童话者，自然而成，具种人之特色，人为童话则由文人著作，具其个人之特色，适于年长之儿童，故各国多有之。但著作童话，其事甚难，非熟通儿童心理者不能试，非自具儿童心理者不能善也。今欧土人为童话唯丹麦安徒生(Anderson)为最工，即因其天性自然，行年七十，不改童心，故能如此，自郐以下皆无讥矣。故今用人为童话者，亦多以安氏为限，他若美之诃森(Hawthorûe)等，其所著作大抵复述古代神话，加以润色而已。

## 九 结 论

上来所述，已略明童话之性质，及应用于儿童教育之要点，今总括之，则治教育童话，一当证诸民俗学，否则不成为童话，二当证诸儿童学，否则不合于教育，且欲治教育童话者，不可不自纯粹童话入手，此所以于起原及解释不可不三致意，以求其初步不误者也。

---

**周作人**(1885－1976)，初名櫆寿，笔名有启明、知堂、遐寿等。浙江绍兴人。文艺理论家、散文家、翻译家、民间文艺学家。他在神话方面的著述包括论文和译作两个方面。主要论文有：《童话略论》(1913)、《神话与传说》(1923)、《神话的辩护》(1924)、《神话的趣味》(1924)、《习俗与神话》(1934)、《希腊神话》(1934)、《希腊的神・英雄・人》(1935)、《关于雷公》(1937)等；译作有《红星佚史》(1907)、《希腊的神话与英雄》(1949)、《希腊神话》(1958)等。

# 洪　水（附：洪水考）*

〇梁启超

上古有一大事曰洪水。古籍所记，与洪水有系属者凡三。其一，在伏羲神农间，所谓女娲氏积芦灰以止淫水是也。《淮南子·览冥训》："往古之时，四极废，九州裂；天不兼覆，地不周载；火爁炎而不灭，水浩洋而不息；猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱。于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。苍天补，四极正，淫水涸，冀州平，狡虫死，颛民生。"其二，在少昊颛顼间，所谓共工氏触不周之山是也。《列子·汤问篇》："共工氏与颛顼争为帝，怒而触不周之山，折天柱，绝地维。"《淮南子·本经训》："共工振滔洪水以薄空桑。"《楚辞·天问》："康回凭怒，地何故以东南倾？（王逸注：康回，共工名也。）"《国语·周语》："共工壅防百川，堕高堙庳，以害天下。皇天弗福，共工用灭。"其三，在尧舜时，即《尚书》、《史记》所载，而鲧禹所治也。《尚书·尧典》："帝曰：'咨，四岳！

---

* 本文节选自作者《太古及三代载记》中"古代传疑章第一"。最初发表于1922年。现据《饮冰室专集》第12册第43卷，上海中华书局版。

汤汤洪水方割，荡荡怀山襄陵，浩浩滔天。下民其咨，有能俾乂?'佥曰：'於！鲧哉！'帝曰：'於，咈哉！方命圮族。'岳曰：'异哉！试可乃已。'帝曰：'往钦哉！'九载，绩用弗成。"《尚书·洪范》曰："我闻，在昔，鲧堙洪水，汩陈其五行。"《山海经》云："洪水滔天，鲧窃帝之息壤以堙洪水。"《国语·周语》曰："崇伯鲧播其淫心，称遂共工之过。尧用殛之于羽山。"《孟子》云："当尧之时，天下犹未平，洪水横流，泛滥于中国。草木畅茂，禽兽繁殖，五谷不生，禽兽逼人，兽蹄鸟迹之道交于中国。"《淮南子·本经训》云："舜之时，龙门未开，吕梁未发，江淮通流，四海溟涬，民皆上丘陵、赴树木。舜乃使禹平通沟陆，流注东海。洪水漏，九州干，万民皆宁其居。"据以上群籍所记，似洪水曾有三度，相距各数百年，每度祸皆甚烈，实则只有尧舜时之一度。前乎此者，不过神话传说之歧出。此次水祸，其历年或甚长久，逮舜禹登庸，其祸始息，禹之前治水者有鲧，鲧之前有共工，皆务堙塞之，而效卒不睹。至禹则以疏通之而获成功焉。洪水经过之情状，大略如是。兹事虽出天变，而影响于古代人民思想及社会组织者盖至大，实史家所最宜注意也。

## 附：洪　水　考

古代洪水，非我国之偏灾，而世界之公患也。其最著者为犹太人之洪水神话，见基督教所传《旧约全书》之《创世记》中。其大指谓人类罪恶贯盈，上帝震怒，降水以溺灭之。惟挪亚夫妇，为帝所眷，予筏使浮。历百五十日，水退得活，是为开辟后第二次人类之初祖。此神话为欧美宗教家所信仰，迄今未替。而印度古典，亦言洪水，谓劫余孑遗者，惟摩奴一人。希腊古

史，则言有两度洪水，其前度为阿齐基亚洪水，起原甚古，且其历时甚久云。其次度曰托迦里安洪水，则时短而祸烈，其原因亦由人类罪恶所致。得免者惟一男子托迦里安，一女子比尔拉，实由电神婆罗米特教之造船，乘船九日，得栖泊于巴诺梭山。后此二人遂为夫妇，为希腊人之祖云。北欧日耳曼神话，亦言洪水，谓有巨人伊弥尔，得罪于大神布耳。布耳杀之，所流血为洪水，尽淹覆其族姓，独卑尔克弥尔夫妇获免云。其他中亚美利加及南太平洋群岛，其口碑咸有洪水。而太平洋岛夷，则言水患历四十日云。（惟埃及、波斯、巴比伦古传记不见有洪水之迹）此诸地者，散在五洲，血统不同，交通无路，而异喙同声，战栗斯祸，其为全地球共罹之灾劫，殆无可疑。（欧人犹有以为传说同出《创世记》，各地互相袭者。果尔，则所传发水之原因、历时之久暂、劫后之人名等皆当同一，而今不尔可见其神话实各自发生，而水祸确有其事，非宗教家虚构也。）其发水原因，则西方所称述，皆教宗寓言，与我国所传康回触山崇伯窃壤，同一荒诞，不必深辩。以科学推论之，大抵当为地球与他行星或彗星躔道偶尔偭错，忽相接近，致全球之水见吸而涨也。初民蒙昧，不能明斯理，则以其原因归诸神秘，固所当然。惟就其神话剖析比较之，亦可见彼我民族思想之渊源，从古即有差别。彼中类皆言末俗堕落，婴帝之怒，降罚以剿绝人类，我先民亦知畏天，然谓天威自有分际，一怒而尽歼含生之族，我国古来教宗，无此理想也，故不言于天怒而水发，乃言得天祐而水平。（《尚书·洪范》言帝震怒，不畀鲧洪范九畴。禹嗣兴，天乃锡之，盖以禹治水为得天助也。）彼中纯视此等巨劫为出于一种不可抗力，绝非人事所能挽救，获全者惟归诸天幸。我则反是，其在邃古，所谓炼石补天积灰止水，言诚夸诞，然隐然

示人类万能之理想焉。唐虞之朝，君臣孳孳，以治水为业，共工鲧禹，相继从事，前蹶后起，务底厥成，盖不甘屈服于自然，而常欲以人力抗制自然。我先民之特性，盖如是也（比较神话学可以察各民族思想之源泉，此类是也。凡读先秦古书，今所见为荒唐悠谬之言者，皆不可忽视，举其例于此。）洪水发生年代及历时久暂，求诸外纪，无足以资参考。盖犹太希腊诸族，其文化萌芽，远在洪水以后，视洪水时代，等于开辟，所言百五十日四十日九日等，纯属悬拟，无复价值。我国则水消之时可以略推，而其水起之时末由确指，据最可征信之经传者，则综计鲧禹两代，至少已应历十七年。《书·尧典》言鲧"九载绩用不成，"《孟子》言"禹八年于外"。据《汲冢》、《竹书》，共工衔命治水，又在鲧前四十余年，则尧时水工，前后历岁，殆逾六十。（《竹书纪年》于尧十九年记，命共工治河；于六十一年记，命崇伯鲧治河；于六十九年记，黜崇伯鲧；于七十五年记，命司空禹治河；于八十六年记，司空入觐赞用玄圭。前后相距凡六十六年。）要之斯役必稽时甚久，故种种诞说，缘会而生。试参稽以求其近是，大抵水祸初兴负责救治者厥惟共工，而数十年不惟无效，灾情反增，于是人民咸怨。以当时冥昧之心理，或反疑水祸实治水者所招致。此头触不周之说所由起也。既已代远年湮，重以丧荒孑遗之后，传说益复庞杂，故群情集矢之共工，事实愈传而愈诞。考共工两见尧典，其为尧臣甚明，而百家多载与颛顼争帝之说，甚则女娲所止之水，其祸源亦蔽罪共工。为之说者，谓共工乃古大族之名酋，建号始于羲农，颛尧之时，袭号者乃其苗裔。然夷考凡言共工史迹者，虽互有出入，而大致相同，无一不与洪水有系属。（《管子》言共工氏之王，水处什之七、陆处什之三，亦与水有关系。）则为同一传说而讹歧年代甚

明。故知女娲时颛顼时原非有水，实则皆尧时之水也，共工既不能举绩，次乃鲧，鲧被四岳公荐，则为当时人望所集可知，而复以无功，致罹罪殛，故后人往往冤之，而彼身之神话亦多。《楚辞·离骚》云："鲧婞直以亡身兮，终然夭乎羽之野。"又《天问》云："鸱龟曳衔，鲧何听焉？顺欲成功，帝何刑焉？永遏在羽山，夫河三年不化？伯禹腹鲧，夫何以变化？"当时共工及鲧之政策，在修堤防。（故《周语》谓共工"壅防百川，堕高堙庳"。又谓"鲧遂共工之过。"《山海经》谓"鲧窃帝之息壤以堙洪水。"）禹则反之，务浚河道。后人以为成败所攸判，斯固然矣。实则地球与他星之关系，岂人所能为力？鲧禹父子易时则成败亦当相若耳。禹之功绩，别详下章，兹弗具论。尤有数事，可推寻者，其一，为洪水与前此文明之关系。吾窃疑炎黄时代之文物，已颇可观，百家所纪，非尽铺张，特经兹劫，荡然无遗，致虞夏以还，重劳缔造。其二，以避水故，四方诸族，咸集高原，其于华夏民族之完成，社会组织之变化，不无影响，此二事亦于次节续论之。其三，则洪水与沙漠之关系及与后此河患之关系也。今东半球有三大沙漠，其一在蒙古，其一在新疆，其一在阿非利加洲之萨哈刺。此等沙漠，宜非与地球有生以俱来，盖沙漠为积水沉淀所成，此既地文学之公言。然积水何由而来，吾以为必自唐虞时之洪水，盖洪水初兴，举全球之水，骤吸以上腾，历百数十年间，冲刷岩石，中含泥沙之量日多，及其消也则以渐，愈近末期，其流愈缓，流愈缓而其沉淀之量愈增，其在河流通海之地，则淤积下游河岸，岁岁与新流相荡，驯成沃原。其不通海之地，末浊所潴，遂成沙漠。我国西北部形势，自天山山系以南昆仑山系阴山山系以北，西界葱岭，东障兴安，略如椭形仰盂，而数千里之沙漠，蜿蜒东驰，若随山势，于全国地相，为一

大缺憾焉。而实自洪水以后始然，盖当游慧出瀘溢水归壑之际而天山一带南流之河，昆仑阴山一带北流之河，葱岭东流兴安西流之河，无海可泄，其浊屑潴此仰盂，盂底之广原，则沙漠所由起也。其在蒙古者且勿论，其在新疆者，今戈壁与白龙堆两大漠，古代盖为多数之大湖泊，而湖泊四周，盖有多数国土。(湖泊为初民发育最适之地，近世学者已有定论。)今载籍虽阙，然稽诸《山经》《穆传》等，其故墟尚可想像一二也。《山海经》第六篇之《西次三经》及第八篇之《北山经》所记，皆今新疆省内地理，其中言湖泽者甚多。曰泑泽，则泚水、邸时之水、滗水、杠水、匠韩之水、敦薨之水注焉；曰稷泽，则丹水、桃水注焉；曰蕃泽，则浊浴之水注焉；曰汤谷，则英水注焉；曰泚湖，则彭水注焉；曰栎泽，则边水注焉；曰泑之泽，不言所受水。其中尤有称勃海者，《海内西经》谓河水入勃海，又出海外西北，入禹所导积石山也。今新疆境内稍大之湖泊惟三，皆在东偏：与白龙堆相当，曰巴格喇赤湖；在堆之北，曰喀喇布朗湖；曰罗布泊，在堆之南。罗布泊即《史记》之盐泽，亦即《汉书》之蒲昌海。而郭璞注《山海经》谓勃海即蒲昌海。郦道元注《水经》谓泑泽即勃海，亦即蒲昌海。姑从其说，则泑泽之所在，略可指矣。然《山海经》又言泑泽之水广袤三百里(《水经注》引作广轮四百里)。今之罗布泊犹未能及其什之一二，然则罗布泊在作《山海经》时必甚广阔，故能受多数之河。而洪水前更不必论。或今日之白龙堆全部皆泑泽未可知也。泑泽、蕃泽、栎泽等，似不甚大，或今之巴格、喀喇两湖，有足以当之者。惟稷泽实为巨浸且地在西偏。《西次三经》言丹水出峚山，注入稷泽。其下又云：自峚山至于锺山四百六十里，其间尽泽也。则稷泽之更大于泑泽可知，或谓稷泽即《穆天子传》之珠泽，亦即今之伊斯库里

泊，其地望匝相近，然大小悬绝恐不足以当之也。若容我武断，窃欲谓今之两片大漠，即万数千年前二泽之废墟，白龙堆即泑泽之遗，大戈壁即稷泽之旧。虽求诸载籍杳无佐证，然以理度之，则今之天山南麓所谓塔里木河盆地者，广袤万里为昆仑山下一大旷原，而距海极远，四山之水所潴其间，自不容无大湖泊。既有湖泊，则洪水消息时，水势就下湖泊，自然为重浊泥屑所先淤积，而更夫他方尾闾以为之宣泄，则变成沙漠固其所也。初成漠之时，非遂若今之乾燥，盖水相与沙木并存，犹常湿性，回环流注，故古籍谓之流沙也。《禹贡》云："导弱水至于合黎，余波入于流沙。"注家谓：弱水不可以乘舟楫，曷为不可以乘舟楫？弱水者，流沙之未成者也，水多于沙，故惟弱而名之。为水流沙者，又沙漠之未成者也，故虽沙而仍字之曰流，及其为今日之戈壁、龙堆又数千岁变迁之所积矣。使吾所拟议不大刺谬，则古代此地形势，俨为东方之小地中海（稷泽为小地中海，则泑泽可称小红海），或遂为我国文化最初发荣之地。此古籍所以恒乐道西方，若有余慕也。（《水经注》言：泑泽旁有龙城，故姜赖之虚，大国也。城基尚存而至大，晨发西门，暮达东门，此恐是太古故国。盖秦汉以来，此地为游牧族所栖息，不应有尔许大城也。）沙漠初成，面积犹不甚广，故三代以来，西方交通未全断，后此则碛日险艰而道日堙塞矣。我国当海通以前，与西方国交久梗，此亦其一原因也。又沙漠之与河患，亦有关系。古籍皆言河出昆仑，又言河有伏流，苟不明沙漠之由来，则此二事几疑为夸诞。盖河自昆仑至积石间，本有故道，沙漠既生，遂成湮没，沙质疏松，故故道虽没犹得伏行于下，然坐是之故，河水含沙量益富，故其色深黄，其质重浊，出伏流后，其势湍急，此数千年来河患所由不绝也。

河源之说自汉迄今久成聚讼。《禹贡》:导河始于积石,为今之巴颜喀喇山。山非崇峻,不足为此大川之发轫甚明。故《山海经》、《尔雅》、《穆天子传》、《史纪·禹本纪》皆言,河出昆仑,必有所受矣。汉武帝发使穷河源,定为出于于阗,即所谓昆仑之墟也。然昆仑积石之间,曷为不有河道?据《山海经》云,河水出昆仑东北隅,以行其北,西南又入勃海,又出海外,入禹所导积石山,故有途以今之塔木里河为黄河塞外之上游者,虽亦足备一解,然塔里木河所受者,为喀什噶尔河、叶尔羌河等,非于阗河也。于阗河即今之和阗河,实注入戈壁而止,未尝入蒲昌湖也。《水经》言河有二源:其一源从葱岭出,入蒲昌海,此则塔里木河足以当之;其一源出于阗国南山,北流与葱岭所出河合,又东淀蒲昌海,此当指于阗河,然据今地图,则于阗河并未尝与葱岭河合也。法显《西域记》云:"阿耨达山西北有大水,北流注牢兰海。"阿耨达即昆仑,其大水即于阗河,牢兰即蒲昌。郦道元《水经注》引申之,谓于阗河经扜弥、精绝、且末、鄯善等国入蒲昌海,然则当晋、六朝时于阗河入蒲昌海之故道,尚历可见。故汉使得循之以穷其源也。今则此诸国者,与河道同沦漠中矣。益知沙漠之区古狭而今广矣。《水经注》又引高诱云:"河出昆山,伏流地中,万三千里。"此自不免夸张,然河有伏流,且其伏流不自罗布泊之东南始,盖可信也。

以上为吾对于洪水所感想,虽嫌词费,然于古代史实之蜕变,所关颇大,故著之如右。《山海经》所载地名,其在禹贡九州内者,证以今地,虽名称多殊,然地望什得八九,惟西北地理则荒诞不可究诘,故后人疑焉。若吾说稍有可采,则因洪水沙漠之故,陵谷变迁不知凡几,不能执今以疑古也。

**梁启超**(1873－1927),字卓如,号任公,别署饮冰室主人,广东新会人。近代政治家、学者。他的著作大量引进西方新学说、新思想,其中包括西方的神话学说。他把神话作为一种独立的研究对象,以进化论的观点,探讨中国神话在文化史中的位置。他的《太古及三代载记》(1922)、《中国历史研究法》(补编,1926)中有关神话史、宗教史的章节对中国神话学的创立产生过影响。

# 神话与传说*

◎鲁　迅

志怪之作，庄子谓有齐谐，列子则称夷坚，然皆寓言，不足征信。《汉志》乃云出于稗官，然稗官者，职惟采集而非创作，"街谈巷语"自生于民间，固非一谁某之所独造也，探其本根，则亦犹他民族然，在于神话与传说。

昔者初民，见天地万物，变异不常，其诸现象，又出于人力所能以上，则自造众说以解释之：凡所解释，今谓之神话。神话大抵以一"神格"为中枢，又推演为叙说，而于所叙说之神，之事，又从而信仰敬畏之，于是歌颂其威灵，致美于坛庙，久而愈进，文物遂繁。故神话不特为宗教之萌芽，美术所由起，且实为文章之渊源。惟神话虽生文章，而诗人则为神话之仇敌，盖当歌颂记叙之际，每不免有所粉饰，失其本来，是以神话虽托诗歌以光大，以存留，然亦因之而改易，而销歇也。如天地开辟之说，在中国所留遗者，已设想较高，而初民之本色不可见，即其

* 本文为《中国小说史略》之第二篇（1923年初版）。现据《鲁迅全集》第八卷，人民文学出版社1958年版。

例矣。

天地混沌如鸡子，盘古生其中，一万八千岁。天地开辟，阳清为天，阴浊为地，盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈，如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长。后乃有三皇。（《艺术类聚》一引徐整《三五历记》）

天地，亦物也。物有不足，故昔者女娲氏练五色石以补其阙，断鳌之足以立四极。其后共工氏与颛顼争为帝，怒而触不周之山，折天柱，绝地维，故天倾西北，日月星辰就焉，地不满东南，故百川水潦归焉。（《列子·汤问》）

迨神话演进，则为中枢者渐近于人性，凡所叙述，今谓之传说。传说之所道，或为神性之，或为古英雄，其奇才异能神勇为凡人所不及，而由于天授，或有天相者，简狄吞燕卵而生商，刘媪得交龙而孕季，皆其例也。此外尚甚众。

尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食。猰貐凿齿九婴大风封豨修蛇，皆为民害。尧乃使羿……上射十日而下杀猰貐。……万民皆喜，置尧以为天子。（《淮南子·本经训》）

羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月。（《淮南子·览冥训》。高诱注曰，姮娥羿妻。羿请不死之药于西王母，未及服之。姮娥盗食之，得仙，奔入月中为月精。）

昔尧殛鲧于羽山，其神化为黄熊以入于羽渊。（《春秋·左氏传》）

瞽叟使舜上涂廪，从下纵火焚廪，舜乃以两笠自扞而下去，得不死。瞽叟又使舜穿井，舜穿井为匿空，旁出。（《史记·舜本纪》）

中国之神话与传说，今尚无集录为专书者，仅散见于古籍，而《山海经》中特多。《山海经》今所传本十八卷，记海内外山川神祇异物及祭祀所宜，以为禹益作者固非，而谓因《楚辞》而造者亦未是；所载祠神之物多用糈（精米），与巫术合，盖古之巫书也，然秦汉人亦有增益。其最为世间所知，常引为故实者，有昆仑山与西王母。

昆仑之丘，是实惟帝之下都，神陆吾司之，其神状虎身而九尾，人面而虎爪。是神也，司天之九部及帝之囿时。（《西山经》）

玉山，是西王母所居也。西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。（同上）

昆仑之墟方八百里，高万仞；上有木禾，长五寻，大五围；面有九井，以玉为槛；面有九门，门有开明兽守之。百神之所在。在八隅之岩，赤水之际，非仁羿莫能上。（《海内西经》）

西王母梯几而戴胜杖（案此字当衍），其南有三青鸟，

为西王母取食，在昆仑墟北。（《海内北经》）

大荒之中有山，名曰丰沮玉门，日月所入。有灵山，巫咸巫即巫盼巫彭巫姑巫真巫礼巫抵巫谢巫罗十巫从此升降，百药爰在。（《大荒西经》）

西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。有神人面虎身有尾皆白处之。其下有弱水之渊环之，其外有炎火之山，投物辄然。有人戴胜虎齿，豹尾，穴处，名曰西王母。此山万物尽有。（同上）

晋咸宁五年，汲县民不准盗发魏襄王冢，得竹书《穆天子传》五篇，又杂书十九篇。《穆天子传》今存，凡六卷；前五卷记周穆王驾八骏西征之事，后一卷记盛姬卒于途次以至反葬，盖即杂书之一篇。传亦言见西王母，而不叙诸异相，其状已颇近于人王。

吉日甲子，天子宾于西王母，乃执白圭玄璧以见西王母。好献锦组百纯，□组三百纯，西王母再拜受之。□乙丑。天子觞西王母于瑶池之上。西王母为天子谣，曰，“白云在天，山陵自出，道里悠远，山川间之，将子无死，尚能复来。”天子答之曰，“予归东土，和治诸夏，万民平均，吾愿见汝，比及三年，将复而野。”天子遂驱升于弇山，乃纪丌迹于弇山之石，而树之槐，眉曰西王母之山。（卷三）

有虎在乎葭中。天子将至。七萃之士高奔戎请生捕虎，必全之，乃生捕虎而献之。天子命之为柙而畜之东虞，是为虎牢。天子赐奔戎畋马十驷，归之太牢，奔戎再拜䭬

首。(卷五)

汉应劭说,《周书》为虞初小说所本,而今本《逸周书》中惟《克殷》《世俘》《王会》《太子晋》四篇,记述颇多夸饰,类于传说,余文不然。至汲冢所出周时竹书中,本有《琐语》十一篇,为诸国卜梦妖怪相书,今佚,《太平御览》间引其文;又汲县有晋立《吕望表》,亦引《周志》,皆记梦验,甚似小说,或虞初所本者为此等,然别无显证,亦难以定之。

齐景公伐宋,至曲陵,梦见有短丈夫宾于前。晏子曰,"君所梦何如哉?"公曰,"其宾者甚短,大上小下,其言甚怒,好俯。"晏子曰,"如是,则伊尹也。伊尹甚大而短,大上小下,赤色而髯,其言好俯而下声。"公曰,"是矣。"晏子曰,"是怒君师,不如违之。"遂不果伐宋。(《太平御览》三百七十八)

文王梦天帝服玄禳以立于令狐之津。帝曰,"昌,赐汝望。"文王再拜稽首,太公于后亦再拜稽首。文王梦之之夜,太公梦之亦然。其后文王见太公而训之曰,"而名为望乎?"答曰,"唯,为望。"文王曰,"吾如有所见于汝。"太公言其年月与其日,且尽道其言,"臣以此得见也。"文王曰,"有之,有之。"遂与之归,以为卿士。(晋立《太公吕望表》石刻,以东魏立《吕望表》补阙字。)

他如汉前之《燕丹子》,汉杨雄之《蜀王本纪》,赵晔之《吴越春秋》,袁康、吴平之《越绝书》等,虽本史实,并含异闻。若求

之诗歌，则屈原所赋，尤在《天问》中，多见神话与传说，如"夜光何德，死则又育？厥利惟何，而顾菟在腹？""鲧何所营？禹何所成？康回凭怒，地何故以东南倾？"昆仑县圃，其尻安在？增城九重，其高几里？""鲮鱼何所？鬿堆焉处？羿焉彃日？乌焉解羽？"是也。王逸曰，"屈原放逐，彷徨山泽，见楚有先王之庙及公卿祠堂，图画天地山川神灵琦玮谲诡及古贤圣怪物行事，……因书其壁，何而问之。"（本书注）是知此种故事，当时不特流传人口，且用为庙堂文饰矣。其流风至汉不绝，今在墟墓间犹见有石刻神祇怪物圣哲士女之图。晋既得汲冢书，郭璞为《穆天子传》作注，又注《山海经》，作图赞，其后江灌亦有图赞，盖神异之说，晋以后尚为人士所深爱。然自古以来，终不闻有荟萃融铸为巨制，如希腊史诗者，第用为诗文藻饰，而于小说中常见其迹象而已。

中国神话之所以仅存零星者，说者谓有二故：一者华土之民，先居黄河流域，颇乏天惠，其生也勤，故重实际而黜玄想，不更能集古传以成大文。二者孔子出，以修身齐家治国平天下等实用为教，不欲言鬼神，太古荒唐之说，俱为儒者所不道，故其后不特无所光大，而又有散亡。

然详案之，其故殆尤在神鬼之不别。天神地祇人鬼，古者虽若有辨，而人鬼亦得为神祇。人神淆杂，则原始信仰无由蜕尽；原始信仰存则类于传说之言日出而不已，而旧有者于是僵死，新出者亦更无光焰也。如下例，前二为随时可生新神，后三为旧神有转换而无演进。

蒋子文，广陵人也，嗜酒好色，佻挞无度；常自谓骨青，死当为神。汉末为秣陵尉，逐贼至钟山下，贼击伤额，

因解绶缚之，有顷遂死。及吴先主之初，其故吏见文于道，……谓曰，“我当为此土地神，以福尔下民，尔可宣告百姓，为我立庙，不尔，将有大咎。”是岁夏大疫，百姓辄相恐动，颇有窃祠之者矣。（《太平广记》二九三引《搜神记》）

世有紫姑神，古来相传云是人家妾，为大妇所嫉，每以秽事相次役，正月十五日感激而死。故世人以其日作其形，夜于厕间或猪栏边迎之。……投者觉重，（案投当作捉，持也，）便是神来，奠设酒果，亦觉貌辉辉有色，即跳躞不住；能占众事，卜未来蚕桑，又善射钩；好则大儛，恶便仰眠。（《异苑》五）

沧海之中，有度朔之山，上有大桃木，……其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。上有二神人，一曰神荼，一曰郁垒，主阅领万鬼，害恶之鬼，执以苇索而以食虎。于是黄帝乃作礼，以时驱之，立大桃人，门户画神荼郁垒与虎，悬苇索，以御凶魅。（《论衡》二十二引《山海经》，案今本中无之。）

东南有桃都山，……下有二神，左名隆，右名突，并执苇索，伺不祥之鬼，得而煞之。今人正朝作两桃人立门旁，……盖遗象也。（《太平御览》二九及九一八引《玄中记》以《玉烛宝典》注补）

门神，乃是唐朝秦叔保胡敬德二将军也。按传，唐太宗不豫，寝门外抛砖弄瓦，鬼魅乎号。……太宗惧之，以告

群臣。秦叔保出班奏曰，“臣平生杀人如剖瓜，积尸如聚蚁，何惧魍魉乎？愿同胡敬德戎装立门外以伺。”太宗可其奏，夜果无警，太宗嘉之，命画工图二人之形像，……悬于宫掖之左右门，邪祟以息。后世沿袭，遂永为门神。（《三教搜神大全》七）

# 神话与传说*

〇周作人

近来时常有人说起神话，但是他们用了科学的知识，不作历史的研究，却去下法律的判断，以为神话都是荒唐无稽的话，不但没有研究的价值，而且还有排斥的必要。这样的意见，实在不得不说是错误的。神话在民俗学研究上的价值大家多已知道，就是在文学方面是也很有关系，现在且就这一面略略加以说明。

神话一类大同小异的东西，大约可以依照他们性质分作下列四种：

一　神话(Mythos-Myth)

二　传说(Saga-Legend)

三　故事(Logos-Anecdote)

四　童话(Maerchen-Fairy tale)

神话与传说形式相同，但神话中所讲者是神的事情，传说

---

* 本文原载作者所著《自己的园地》，北新书局，1923年版。此处据赵景深编《童话评论》，新文化书社1934年版。

是人的事情；其性质一是宗教的，一是历史的。传说与故事亦相同，但传说中所讲的是半神的英雄，故事中所讲的是世间的名人：其性质一是历史的，一是传记的。这三种可以归作一类，人与事并重，时地亦多有着落，与重事不重人的童话相对。童话的性质是文学的，与上边三种之由别方面转入文学者不同，但这不过是他们原来性质上的区别，至于其中的或分别无什么大差，在我们现今拿来鉴赏，又原是一样的文艺作品，分不出轻重来了。

对于神话等中间的怪诞分子，古来便很有人注意，加以种种解说，但都不很确切，直至十九世纪末英人安特路兰以人类学法解释，才能豁然贯通，为现代民俗学家所采用。新旧学说总凡五家，可以分为退化说与进化说两派。

## 退　化　说

一历史学派　此派学说以为一切神话等皆本于历史的事实，因年代久远，遂致传讹流于怪诞。

二譬喻派　此派谓神话等系假借具体事物，寄托抽象的道德教训者，因传讹失其本意，成为怪诞的故事。

三神学派　此派谓神话等皆系旧约中故事之变化。

四言语学派　此派谓神话等皆起源于“言语之病”，用自然现象解释一切。他们以为自然现象原有许多名称，后来旧名废弃而成语流存，意义已经不明，便以为是神灵的专名，为一切神话的根源。以上四派中以此派为最有势力，至人类学派起，才被他所推倒了。

## 进　化　说

五人类学派　此派以人类学为根据，证明一切神话等的起源在于习俗。现代的文明人觉得怪诞的故事，在他发生的时地，正与社会上的思想制度相调和，并不觉得什么不合。譬如人兽通婚，似乎是背谬的思想，但在相信人物皆精灵，能互易形体的社会里，当然不以为奇了。他们征引古代或蛮族及乡民的信仰习惯，考证各式神话的原始，大概都已得到解决。

我们依了这人类学派的学说，能够正当的了解神话的意义，知道他并非完全荒诞不经的东西，并不是几个特殊阶级的人任意编造出来，用以愚民，更不是大人随口胡诌骗小孩子的了。我们有这一点预备知识，才有去鉴赏文学上的神话的资格，譬如古希腊的所谓荷马的史诗，便充满了许多"无稽"的话，非从这方面去看是无从索解的。真有吃人的"圆目"(Kyklops)么？伊泰加的太上皇真在那里躬耕么？都是似乎无稽的问题，但我们如参照兰氏的学说读去，不但觉得并不无稽，而且反是很有趣味了。

离开了科学的解说，即使单从文学的立脚点看去，神话也自有其独立的价值，不是可以轻蔑的东西。本来现在的所谓神话等，原是文学，出在古代原民的史诗史传及小说里边；他们做出这些东西，本不是存心作伪以欺骗民众，实在只是真诚的表现出他们质朴的感想，无论其内容与外形如何奇异，但在表现自己这一点上与现代人的著作并无什么距离。文学的进化上，虽有连接的反动(即运动)造成种种的派别，但如根本的人性没有改变，各派里的共通的文艺之力，一样的能感动人，区

区的时间和空间的阻隔只是加上一层异样的纹彩，不能遮住他的波动。中国望夫石的传说，与希腊神话里的尼阿倍(Niobe)痛子化石的话，在现今用科学眼光看去，都是诳话了，但这于他的文艺的价值决没有损伤，因为他们给与者并不是人变石头这件事实，都是比死更强的男女间及母子间的爱情，化石这一句话差不多是文艺上的象征作用罢了。文艺不是历史或科学的记载，大家都是知道的：如见了化石的故事，便相信人真能变石头，固然是个愚人，或者又背著科学来破除迷信，断断的争论化石故事之不合真理，未免成为笨伯了。我们决不肯相信在事实上人能变成石头，但在望夫石等故事里，觉得他能够表示一种心情，自有特殊的光热，我们也就离开了科学问题了，了解而且赏鉴他的美。研究文学的人运用现代的科学知识，能够分析文学的成分，探讨时代的背景，个人的生活与心理的动因，成为极精密的研究，唯在文艺本体的赏鉴，还不得不求诸一己的心，便是受过科学洗礼而仍无束缚的情感，不是科学知识自己。中国凡事多是两极端的，一部分的人现在还抱着神话里的信仰，一部分的人便以神话为不合科学的诳话，非排斥不可。我想如把神话等提出在崇信与攻击之外，还他一个中立的位置，加以学术的考订，归入文化史去，一方面当作古代文学看，用历史批评或艺术赏鉴去对待他，可以收获相当的好结果：这个办法，庶几得中，也是世界通行的对于神话的办法，好广大肥沃的田地，摊放在那里，只等人去耕种。国内有能耐劳苦与寂寞的这样的农夫么？

在本文中列举神话传说故事童话四种，标题却只写神话与传说，后边又常单举神话，其实都是包括四者在内，因便利上故从简略。

# 与钱玄同先生论古史书*

◯顾颉刚

我二年以来，蓄意要辨论中国的古史，比崔述更进一步。崔述的《考信录》确是一部极伟大又极细密的著作，我是望尘莫及的。我自知要好好的读十几年书，才可追得上他。但他的著作有二点我觉得不满意。第一点，他著书的目的是要替古圣人揭出他们的圣道王功辨伪只是手段。他只知道战国以后的话足以乱古人的真，不知道战国以前的话亦足以乱古人的真。他只知道杨墨的话是有意装点古人，不知道孔门的话也是有意装点古人。所以他只是儒者的辨古史，不是史家的辨古史。第二点，他要从古书上直接整理出古史迹来，也不是妥稳的办法。因为古代的文献可征的已很少，我们要否认伪史是可以比较各书而判定的，但要承认信史便没有实际的证明了。崔述相信经书即是信史，拿经书上的话做标准，合的为真，否则为伪，所以整理的结果，他承认的史迹亦颇楚楚可观。但这在我们看

* 本文原载《读书杂志》第9期《努力》增刊，1923年5月6日出版。后收入《古史辨》第一册，朴社1926年版。现据上海古籍出版社1982年版。

来，终究是立脚不住的；因为经书与传记只是时间的先后，并没有截然不同的真伪区别；假使在经书之前还有书，这些经书又要降做传记了。我们现在既没有"经书即信史"的成见，所以我们要辨明古史，看史迹的整理还轻，而看传说的经历却重。凡是一件史事，应当看它最先是怎样的，以后逐步逐步的变迁是怎样的。我们既没有实物上的证明，单从书籍上入手，只有这样做才可得一确当的整理，才可尽我们整理的责任。

我很想做一篇《层累地造成的中国古史》，把传说中的古史的经历详细一说。这有三个意思。第一，可以说明"时代愈后传说的古史期愈长"。如这封信里说的，周代人心目中最古的人是禹，到孔子时有尧舜，到战国时有黄帝神农，到秦有三皇，到汉以后有盘古等。第二，可以说明"时代愈后，传说中的中心人物愈放愈大"。如舜，在孔子时只是一个"无为而治"的圣君，到《尧典》就成了一个"家齐而后国治"的圣人，到孟子时就成了一个孝子的模范了。第三，我们在这上，即不能知道某一件事的真确的状况，但可以知道某一件事在传说中的最早的状况。我们即不能知道东周时的东周史，也至少能知道战国时的东周史；我们即不能知道夏商时的夏商史，也至少能知道东周时的夏商史。

但这个题目的范围太大了，像我这般没法做专门研究的人，简直做不成功。因此，我想分了三个题目做去：一是《战国以前的古史观》，二是《战国时的古史观》，三是《战国以后的古史观》。后来又觉得这些题目的范围也广，所以想一部书一部书的做去，如《诗经中的古史》，《周书中的古史》，《论语中的古史》……。我想，若一个月读一部书，一个月做一篇文，几年之后自然也渐渐地做成了。崔述的学力我固是追不到，但换了一

个方法做去，也足以补他的缺陷了。

这回适之先生到上海来，因为不及做《读书杂志》的文字，嘱我赶做一篇。我当下就想做一篇《论语中的古史》，因为材料较少，容易做成。但今天一动笔之后，又觉得赶不及，因为单说《论语》自是容易，但若不与他书比较看来，就显不出它的地位，而与他书一一比较之后，范围又大了，不是一二天内赶得出的。因此，想起我两月前曾与玄同先生一信，论起这事，固然是信笔写下，但也足以说出一点大纲。所以就把这篇信稿钞在这里，做我发表研究的起点。我自己知道既无学力，又无时间，说不上研究；只希望因了发表这篇，引起了阅者的教导和讨论，使我可以把这事上了轨道去做，那真是快幸极了！

十二，四，二十七。

**玄同先生：**

（上略）

先生嘱我为《国学季刊》作文，我也久有这个意思。我想做的文是《层累地造成的中国古史》。现在先对先生说一个大意，——我这些意思从来没有写出，这信恐怕写得凌乱没有条理。

我以为自西周以至春秋初年，那时人对于古代原没有悠久的推测。《商颂》说，"天命玄鸟，降而生商。"《大雅》说"民之初生，自土沮漆；"又说，"厥初生民，时维姜嫄"。可见他们只是把本族形成时的人作为始祖，并没有很远的始祖存在他们的意想之中。他们只是认定一个民族有一个民族的始祖，并没有许多民族公认的始祖。

但他们在始祖之外，还有一个"禹"。《商颂・长发》说："洪水芒芒，禹敷下土方；……帝立子生商。"禹的见于载籍以此为

最古。《诗》、《书》里的“帝”都是上帝。(帝尧帝舜等不算,详见后。《尚书》里可疑的只有一个帝乙,或是殷商的后王尊他的祖,看他和上帝一样,加上的尊号,也说不定。)这诗的意思是说商的国家是上帝所立的。上帝建商,与禹有什么关系呢?看这诗的意义,似乎在洪水芒芒之中,上帝叫禹下来布土,而后建商国。然则禹是上帝派下来的神,不是人。《小旻篇》中有“旻天疾威,敷于下土”之句,可见“下土”是对“上天”而言。

《商颂》,据王静安先生的考定,是西周中叶宋人所作的(《乐诗考略》,《诗·商颂下》)。这时对于禹的观念是一个神。到鲁僖公时,禹确是人了。《閟宫》说,“是生后稷,……俾民稼穑;……奄有下土,缵禹之绪。”(按,《生民篇》叙后稷事最详,但只有说他受上帝的保卫,没有说他“缵”某人的“绪”。因为照《生民》作者的意思,后稷为始事种植的人,用不到继续前人之业。到《閟宫》作者就不同了,他知道禹为最古的人,后稷应该继续他的功业。在此,可见《生民》是西周作品,在《长发》之前,还不曾有禹一个观念。)这诗的意思,禹是先“奄有下土”的人,是后稷之前的一个国王,后稷是后起的一个国王。他为什么不说后稷缵黄帝的绪,缵尧舜的绪呢?这很明白,那时并没有黄帝尧舜,那时最古的人王(有天神性的)只有禹,所以说后稷缵禹之绪了。商族认禹为下凡的天神,周族认禹为最古的人王,可见他们对于禹的观念,正与现在人对于盘古的观念一样。

在这上,我们应该注意的“禹”和“夏”并没有发生了什么关系。《长发》一方面说,“洪水芒芒,禹敷下土方,”一方面又说汤“韦顾既伐,昆吾夏桀,”若照后来人说禹是桀的祖先,如何商国对于禹既感他敷土的恩德,对于禹的子孙就会翻脸杀伐呢?按《长发》云,“玄王桓拨,受小国是达,受大国是达,”又云,

"相土烈烈,海外有截,"是商在汤以前国势本已发达,到汤更能建一番武功,把韦,顾,昆吾,夏桀打倒罢了。禹是他们认为开天辟地的人,夏桀是被汤征伐的一个,他们二人漠不相关,很是明白。

至于禹从何来?禹与桀何以发生关系?我以为都是从九鼎上来的。禹,《说文》云,"虫也,从禸,象形。"禸,《说文》云,"兽足蹂地也。"以虫而有足蹂地,大约是蜥蜴之类。我以为禹或是九鼎上铸的一种动物,当时铸鼎象物,奇怪的形状一定很多,禹是鼎上动物的最有力者;或者有敷土的样子,所以就算他是开天辟地的人。(伯祥云,禹或即是龙,大禹治水的传说与水神祀龙王事恐相类。)流传到后来,就成了真的人王了。九鼎是夏铸的,商灭了夏搬到商,周灭了商搬到周。当时不过因为它是宝物,所以搬了来,并没有多大的意味;但经过了长时间的保存,大家对它就有了传统的观念,以为凡是兴国都应取九鼎为信物,正如后世的"传国玺"一样。有了传统的观念,于是要追溯以前的统,知道周取自商,商取自夏,自然夏商周会联成一系成了一系,于是商汤不由得不做夏桀的臣了,周文王不由得不做殷纣的臣子了。他们追溯禹出于夏鼎,就以为禹是最古的人,应做夏的始祖了。(书中最早把"夏""禹"二字联属成文的,我尚没有找到。)

东周的初年只有禹,是从《诗经》上可以推知的;东周的末年更有尧舜,是从《论语》上可以看到的。(尧舜的故事从何时起,这个问题很难解决:《左传》是战国时的著作;《尚书》中的《尧典》,《皋陶谟》也靠不住;《论语》较为可靠,所以取了它。)《论语》中二次连称尧舜(尧舜其犹病诸。)一次连称舜禹(巍巍乎舜禹之有天下也。)又接连赞美尧舜禹(大哉尧之为君——

舜有臣五人而天下治——禹吾无间然矣，」可见当时确以为尧舜在禹之前。于是禹之前有更古的尧舜了。但尧与舜，舜与禹的关系还没有提起，或者当时人的心目中以为各隔数百年的古王，如禹和汤，汤和文武之类，亦未可知。（《论语·尧曰篇》虽说明他们的传授关系，但《论语》经崔述的考定，自《季氏》至《尧曰》五篇是后人续入的。《尧曰篇》的首章，在文体上很可见出有意摹古的样子，在宗旨上很可见出秉着"王道"和"道统"两个主义，是战国时的儒家面目。）

在《论语》之后，尧舜的事迹编造得完备了，于是有《尧典》，《皋陶谟》，《禹贡》等篇出现。有了这许多篇于是尧与舜有翁婿的关系，舜与禹有君臣的关系了。《尧典》的靠不住，如梁任公先生所举的"蛮夷猾夏"，"金作赎刑"都是。即以《诗经》证之，《閟宫》说后稷"奄有下国"，明明是做国王，它却说成舜的臣子。（后稷的"后"字原已有国王之义，《尧典》上舜对稷说"汝后稷，"实为不辞。）《閟宫》说后稷"缵禹之绪"，明明是在禹后，它却说是禹的同官。又以《论语》证之，(1)论语上门人问孝的很多，舜既"克谐以孝"，何以孔子不举他做例？(2)《论语》上说"舜有臣五人"，何以尧典上曾有九人？《尧典》上既有九人？各司其事，不容偏废何以孔子单单截取了五人？(3)南宫适说"禹稷躬稼而有天下"，可见禹稷都是有天下的，为什么《尧典》上都是臣而非君？(4)孔子说舜"无为而治"，《尧典》上说他"五载一巡守，群后四朝"，又说他"三载考绩，三考，黜陟幽明"，不相冲突吗？这些问题，都可以证明《尧典》出于《论语》之后。（我意，先有了禅让的学说而后有《尧典》，《皋陶谟》出来，当作禅让的实证，禅让之说是儒家本了尊贤的主义鼓吹出来的。）作《论语》时，对于尧舜的观念还是空空洞洞，只推尊他们做两个

道德最高，功绩最大的古王；作了《尧典》等篇，于是尧舜的“文章”都有实事可举了。

从战国到西汉，伪史充分的创造，在尧舜之前更加上了多少古皇帝。于是春秋初年号为最古的禹，到这时真是近之又近了。自从秦灵公于吴阳作上畤，祭黄帝（见《汉书·郊祀志》。秦国崇奉的神最杂，名目也最诡，秦文公梦了黄蛇作鄜畤，拾得了一块石头作陈宝祠，实在还是拜物教。黄帝之祀起于秦国，说不定黄帝即是“黄龙地螾”之类。）经过了方士的鼓吹，于是黄帝立在尧舜之前了。自从许行一辈人抬出了神农，于是神农又立在黄帝之前了。自从《易·击辞》抬出了庖牺氏，于是庖牺氏又立在神农之前了。自从李斯一辈人说“有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最贵”，于是天皇，地皇，泰皇更立在庖牺氏之前了。自从《世本》出现硬替古代名人造了很像样子的世系，于是没有一个人不是黄帝的子孙了。自从《春秋命历序》上说“天地开辟，至《春秋》获麟之岁，凡二百二十六万年”，于是天皇十二人各立一万八千岁了。自从汉代交通了苗族，把苗族的始祖传了过来，于是盘古成了开天辟地的人，更在天皇之前了。时代越后，知道的古史越前；文籍越无征，知道的古史越多。汲黯说，“譬如积薪，后来居上”，这是造史很好的比喻。看了这些胡乱伪造的史，尧典那得不成了信史！但看了《诗经》上稀疏的史，更那得不怀疑商以前的史呢！

这些意思如果充分的发挥，准可著成数十卷书。古代的史靠得住的有几，崔述所谓“信”的又何尝是信！即如后稷，周人自己说是他们的祖但有无是人也不得而知。因为在《诗书》上看，很可见出商的民族重游牧，周的民族重耕稼，所谓“后稷”，也不过因为他们的耕稼为生，崇德报功，追尊创始者的称号。

实际上，周人的后稷和许行的神农有什么分别？这两个倡始耕稼的古王，很可见出造史的人的重复。他们造史的人为什么要重复？原来禹的上面堆积的人太多了，后稷的地位不尊重了，非得另创一个神农，许行一辈人就不足以资号召了！

（下略）

颉刚敬上。十二，二，二十五。

---

**顾颉刚**（1893—1980），原名诵坤，字铭坚，笔名余毅。江苏苏州人。先后在北京大学、商务印书馆、中山大学、中央研究院历史语言研究所、北平研究院、复旦大学等处任职。生前为中国社会科学院历史研究所研究员。历史学家、民俗学家。中国神话学“古史辨”派的创始者。有关神话的重要论文收入《古史辨》（第一册，1926；第七册，1941）中。此外还有《洪水之传说及治水等之传说》（1930）、《〈书经中的神话〉序》（1937）、《中国一般古人想象中的天和神》（1939）、《〈庄子〉和〈楚辞〉中的昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》（1979）、《〈禹贡〉中的昆仑》（遗作，1982）、《〈山海经〉中的昆仑区》（遗作，1982）等。

# 禹是南方民族的神话人物*

○顾颉刚

我对于禹的来历很愿意再下一个假定："禹是南方民族的神话中的人物。"我所以下此假定，有下列数项理由：

(1)《楚词·天问》对于鲧禹有很丰富的神话。

(2)越国自认为禹后，奉守禹祀。

(3)传说中有禹会诸侯于涂山的故事(《左传·哀公七年》，)又有禹娶于涂山的故事(《皋陶谟》《天问》涂作嵞。)涂山在今安徽怀远县东南八里，周代时在淮夷与群舒之间。

(4)传说中有禹致群神于会稽的故事(《国语》，)又有禹封禅于会稽的故事(《郊祀志》，又有禹道死葬会稽的故事(《墨子》)。会稽山在今浙江绍兴县东南，春秋时为越都。

(5)会稽山西北五里有大禹陵。按，有了陵墓原不足以证明真有这个人，但陵墓所在之处确很足以证明这一地是这一

---

* 本文节选自《讨论古史答刘胡二先生》，原载《读书杂志》第12—16期，1923年8月5日—1923年12月2日，后收入《古史辨》第一册，1926年朴社。现据上海古籍出版社1982年版。题目为本书编者所拟。

个神话的中心点。如黄帝是西北民族的神话人物，而他的陵在桥山（今陕西中部县西北），正是鄜畤附近。如盘古是西南民族的神话人物，而他的墓在南海，又在桂林；南海的墓延亘到三百余里（见任昉《述异记》）。可见这种陵墓乃由于神话的指实。他们在某一种神话的集中地方，指定一个高大的陵阜，算做神的陵墓；靠了这一点神迹，他们更可安顿着他们的信仰和崇拜。禹陵既在会稽，会稽自可定为禹的神话的中心点。

(6)《汉书·郊祀志》(《管子》与《封禅书》文均同，因两书有晚出之疑，故举此书)记管仲讲了十二个封禅之君——无怀氏，虙羲，神农氏，炎帝，黄帝，颛顼，帝喾，尧，舜，禹，汤，周成王——他们封的地方只有泰山一处，禅的地方只有云云，亭亭，社首，会稽四处。云云在蒙阴，亭亭在钜平，社首在博县，都是泰山附近的小山，在汉代泰山郡之内的；独有禹所禅的会稽乃远在南方。封禅的事原是战国时邹鲁的儒者造出来的(当在辨《尧典》时详论)，他们心目中只有一个泰山可为天下之望，所以非拉了百代的帝王到泰山去封禅不可。但何以他们竟肯单单让禹到会稽去禅呢？这大概因为禹在会稽的立足点太坚强了，有非依从习惯不可之势，所以如此。

(7)古代开化的民族只有中原一处，因此中原人很藐视四方半开化和未开化的民族。他们看西北方兽多，故以西北方的民族为兽种：如玁狁，猃狁，狄……加上犬旁，见得他们是犬类。又看南方蛇多，故以南方的民族为虫种：东南之越号为闽，(《说文》，云，"闽，东南越，蛇种。")西南岷江间号为蜀，而总名南方种族曰蛮(《说文》云，"蛮，南蛮，蛇种。")《诗·采芑》云，"蠢尔蛮荆，"盖不但名荆人为蛮，且以其动作为虫之动作(《说

文》云："蟲，虫动也。"）可见中原人对于南方，随处可以引起虫族的联想，故文字上以虫表南方的极多。禹名从虫，恐亦此例。越人自称为禹后，恐亦与蜀人以蚕丛为祖先是相同的。

(8)楚之古文为𣏟，可见他们是在林中建国的。楚亦名荆，当以荆棘繁多之故。看荆楚一名，草木畅茂的样子已是活现。《楚辞·天问》云："东南何亏？"又云："康回凭怒，地何故以东南倾？"盖当时的东南为水潦所归，故有"地不满东南"之说。积水汜滥，自是那时实事。《汉书·地理志》于楚地曰："江南卑湿"；于粤（即越）地曰："其君禹后，……封于会稽，文身断发，以避蛟龙之害。"可是楚越一带因林木的繁茂，土地的卑湿，人类与龙蛇同居，饱受了损害。又可知当时吴越人之所以断发文身，乃是起于保护生命的要求，其效用与动物的保护色相等。那时那地的人生是何等的可怖！平定水土的事是何等的需要！《孟子》上言禹治水情形的有两段话，录下：

> 当尧之时，天下犹未平，洪水横流，氾滥于天下；草木畅茂，禽兽繁殖，五谷不登，禽兽逼人，兽蹄鸟迹之道交于中国。……舜使益掌火，益烈山泽而焚之，禽兽逃匿。（《滕文公》上）
>
> 当尧之时，水逆行，氾滥于中国；蛇龙居之。民无所定，下者为巢，上者为营窟。……使禹治之，禹掘地而注之海，驱蛇龙而放之菹。……险阻既远，鸟兽之害人者消，然后人得平土而居之。（《滕文公》下）

这固是孟子想像中的尧舜时代的情形，但何以与实际上的周代时楚越情形竟这等的相似？楚越间因地土的卑湿，有积

水的氾滥，故有宣泄积水的需要；因草木的畅茂，有蛟龙的害人，故有焚山泽驱蛇龙的需要。有了这种需要，故禹益的神话足以增大它们的价值，发展它们的传播。禹之出于南方民族，这是一个很重要的证据。孟子所说的古代“中国”的情形，实已露出受了楚越的暗示的破绽了！

若有人驳我，说，“周代的楚越固是过的这种生活，但上古的中原那知道不也是过的这种生活呢？那见尧舜时代不是真的如此？”这个问题自然须请地质学家研究，非我所能解决。但我也有一点意思可供参考。第一，中国的黄土区域绵延甚广，为古代膏腴地。但别处还有山林险阻，惟河南省的东部是一个大平原，没有平水土的需要，故文化发达最盛，亦最早。（我很疑夏的国都离商不远，不在今山西安邑，理由颇多，俟后辨。）夏商以前如中原果有文化，亦应起于此。第二，楚国经过了几百年的经营，水土平了；到战国时，这可怖的景象只留在楚国的南方了。读《楚辞》中的《招魂》和《大招》，它们所说的四方毒害，东方是弱水，西方是流沙，北方是增冰，这些都是地文上的险阻，还无足深怖。独有南方，炎火千里，有蓁蓁群聚的蝮蛇，有九首的雄虺，有骞举的王虺，有伤躬的蜮，在山林险隘之中往来倏忽地吞人。可见即在楚国人——中原人号为南蛮的——的观念中，也是最怕着南方。我们看，春秋时的楚国并力开发北疆，而对于南越的用师独杳然无闻。战国时，各国竭力的辟草莱，但楚国的南境还只到着衡山。（《战国策》记苏秦说楚威王语，谓楚地“南有洞庭苍梧。”后人据之，谓楚的南境直至今之广西梧州。但《离骚》中以苍梧与县圃崦嵫等许多理想地名并列，为作者所欲驷虬乘鹥御风而游者，可见其甚渺茫。盖当时意想中，楚的南方有名苍梧的一地；至于究竟怎样，连

楚国人也不能知道，因为在南山林险阻，过去不得，实不容知道了。）这也可证中原所以称南方为蛮之故，而南方的可怖确在水土未平与龙蛇逼人。

南方民族在这样的环境里，如何不会有无数平水土的神话出来，更如何不会有平水土的最有力量的禹出来！

（9）商代与南方民族有无关系虽不可考（《商颂·殷武》的“奋伐荆楚，”颂的是春秋时的宋桓公非颂商王，）但看殷高宗所伐的鬼方在汧陇间（依王静安先生考定，）而《商颂》所特标的服属的种族也只有氐羌，周亦兴于岐山，所以我们可以说商代时的中原只有与西方民族发生关系。到了周代，始有召公辟国至江汉的事（召公是世袭的，不能定说为召公奭），于是封建诸姬至于汉阳。关于当时的传说，有成王封熊绎为楚子的话（《史记》），又有熊绎服事康王的话（《左传》）。但这些话既不见于《诗》《书》，而昭王已经“南征不复，”《采芑》并骂他们“大邦为仇，”可见楚在西周时国势已盛，常与周室对垒，受周封建之说甚不可信；即使有之，也不过周室的一种羁縻手段罢了。直到宣王时，周的武力有一度的旺盛，始有“用逷蛮方”（《抑》）及“蛮荆来威”（《采芑》）的快意之词。然而汉阳诸姬到春秋初期卒尽为楚所吞灭了。南方民族与中原诸国有直接的关系的，惟有楚及淮夷徐戎。淮徐二国偏在江北，又它们的史迹已得不到什么，不知它们与江南民族有无联络；楚则沿江立国，因伸其势力于群舒，而与吴越早就交通。（越通中原在春秋后三年——哀公二十一，纪元前四七四，——但楚与越的交通在宣公八年——纪元前六〇一——早就见于《左传》了。这决不是第一次，惜以前无可考耳。）从此，可知南方民族的神话从楚国传到中原是很可能的：一来是楚国为南方民族的领袖，与中原交

通甚早；二来是周室封诸姬于汉阳，使周民族与楚民族日益接近；三来是周民族与楚民族常有用兵的事，有交换文化的鼓动力。

中原与南方民族发生关系由于封建，这是确切不移的事。至于封建诸姬至于汉阳，依了周室的国力和次序而言，自当在成康以后。一部《诗经》，可信为最古的诗惟有《周颂》。《周颂》有"自彼成康，奄有四方"之语，可见作于成康以后，昭穆之世。细绎《周颂》的话，它们也说山河(如"天作高山，""及河乔岳，""猗与漆沮，""堕山乔岳，允犹翕河，")但没有道出一个"禹"字。它们也说耕稼(如《思文》，《噫嘻》，《丰年》，《载芟》，《良耜》，《桓》等篇。)。但又没有道出一个"禹"字。它们也说后稷(如"思文后稷，克配彼天；立我烝民，莫非尔极，")但又没有道出他和禹曾有过什么的关系。一比了《商鲁颂》及《大小雅》的对于禹的尊崇的态度，就显出《周颂》的特异了。周颂为什么特别的不称禹？原来做《周颂》时尚没有禹的伟大的神迹传播到周民族来，或者虽经传播而势力不广，还没有引起共同的信仰。

今按《诗》《书》中说及禹的九篇，《閟宫》，《长发》，《殷武》作于春秋时，已无疑义。《吕刑》为穆王时所作，《韩奕》为宣王时所作，似尚可信。《洪范》，《立政》二篇文义明畅，与《大诰》《康诰》等篇文体相差甚远，当是后世史官补作，与《无逸》金縢等篇同其性质。(关于这一个问题，须俟将来研究古文法再行判定。依我预测，《尚书》二十八篇中确可信为真迹的不过十二三篇；为东周时史官补作的也有十篇左右。)《信南山》及《文王》《有声》二篇的时代虽无考，但我疑《大小雅》都是西周后期及东周初期之作，因诗中愁叹失国的甚多，合于东西周交界时

的情形，而夸扬武功的亦不少，按之记载亦可信为宣王，恐"雅音"自为西周后期风行的乐调。我们看《雅》中如《文王》，《大明》等篇确是宗庙之时，何以不入《颂》而入《雅》？再看《周颂》篇幅短少，何以雅体甚是宽展？可见雅颂之分不在奏乐的地方不同，而在时代的先后不同，音节的繁简不同。（《鲁颂》、《商颂》虽居颂名而实雅体。）在此种理由之下，《信南山》及《文王》《有声》自可定为西周后期所作。

《周颂》三十一篇没有"禹"的一字，那时人竟没有禹的伟大功绩的观念；一到穆王末年的《吕刑》，禹就出现了；到西周后期，社祀也举行了，《大小雅》及《商鲁颂》屡屡把禹提起，看得他在古史中的地位是最重要的了。这一点分别是何等的显著！且当时既与他方种族关系较轻，而适在专力开辟南疆的时候，中原民族初与南方民族接触的时候，这一个环境更是何等的重要！

总合以上的理由，可以为我所立的假定——禹是南方民族的神话中的人物——作一个概括的说明：

商周间，南方的新民族有平水土的需要，酝酿为禹的神话。这个神话的中心点在越（会稽）；越人奉禹为祖先。自越传至群舒（涂山）；自群舒传至楚；自楚传至中原。流播的地域既广，遂看得禹的平水土是极普遍的；进而至于说土地是禹铺填的，山川是禹陈列的，对于禹有了一个"地王"的观念。

中原民族自周昭王以后，因封建交战而渐渐与南方民族交通，故穆王以来始有禹名见于《诗》《书》，又特设后土之祀，得与周人的祖先后稷立于对等的地位。

# 关于神话的通信*

## ——致傅筑夫、梁绳祎

◯鲁　迅

前承两兄过谈，甚快，后以琐事丛集，竟未一奉书。前日乃蒙惠简，俱悉。关于中国神话，现在诚不可无一部书，沈雁冰君之文，但一看耳，未细阅。其中似亦有可参考者。所评西洋人诸书，殊可信。中国书多而难读，外人论古史或文艺，遂至今不见有好书也，惟沈君于古书，盖未细检，故于康回触不周山故事，至于交臂失之。

京师图书馆所藏关于神话之书，未经目睹，但见该馆报告，知其名为《释神》，著者之名亦忘却。倘是平常书，尚可设法借出，但此书是稿本，则照例编入"善本"中(内容善否，在所不问)，视为宝贝，除就阅而外无他涂矣，只能他日赴馆索观，或就抄，如亦是撮录古书之作，则止录其所引之书之卷数已足，无须照写原文，似亦不费多大时日也。但或尚有更捷之法，亦未可知，容再一调查、奉告。

---

* 本文选自《鲁迅书信集》上册，人民文学出版社1959年版。

中国之鬼神谈，似至秦汉方士而一变，故鄙意以为当先搜集至六朝（或唐）为止群书，且又析为三期：第一期自上古至周末之书，其根柢在巫，多含古神话，第二期秦汉之书，其根柢亦在巫，但稍变为“鬼道”，又杂有方士之说，第三期六朝之书，则神仙之说多矣。今集神话，自不应杂入神仙谈，但在两可之间者，亦只得存之。

内容分类，似可参照希腊及埃及神话之分类法作之，而加以变通。不知可析为（一）天神（二）地祇（并幽冥界）（三）人鬼（四）物魃否？疑不能如此分明，未尝深考，不能定也。此外则天地开辟，万物由来（自其发生之大原，以至现状之细故，如乌鸦何故色黑，猴臀何以色红），苟有可稽，皆当搜集。每一神祇，又当考其（一）系统（二）名字（三）状貌性格（四）功业作为，但恐亦不能完备也。

沈君评一外人之作，谓不当杂人现今杂说，而仆则以为此实一个问题，不能遽加论定。中国人至今未脱原始思想，的确尚有新神话发生，譬如“日”之神话，《山海经》中有之，但吾乡（绍兴）皆谓太阳之生日为三月十九日，此非小说，非童话，实亦神话，因众皆信之也。而起源则必甚迟。故自唐以迄现在之神话恐亦尚可结集，但此非数人之力所能作，只能待之异日，现在姑且画六朝或唐（唐人所见古籍，较今为多，故尚可搜得旧说）为限可耳。

鲁　迅

（1925年）3月15日

# 神话史、宗教史及其他*

◯梁启超

狭义的文化譬如人体的精神，可依精神系发展的次第以求分类的方法。文化是人类思想的结晶，思想的发表，最初靠语言，次靠神话，又次才靠文字。思想的表现有宗教、哲学、史学、科学、文学、美术等，我们可一件一件的讲下去。

## 甲　语言史

在西洋言文一致，在中国文字固定，语言变化，两不相同，所以研究中国文化，要把文字同语言分开。

离开文字的语言已成过去。在固定的文字下研究变化的语言，异常困难，但并不是绝无资料。西汉末扬雄已经很注意这部分。新近学者研究语言的发展很快，我们的同学中有研究

* 本文系梁启超所著《中国历史研究法》(补编)第四章《文化专史及其做法》中的一节。标题为本书编者所拟。1921年梁在南开大学讲授《中国历史研究法》，其讲义于次年出版。1925年又在清华大学国学研究院讲授该书的《补编》。1926年根据周传儒、姚名达二人的笔记整理出版。现据《饮冰室专集》之九十九，上海中华书局版。

中国语言史者。起初我们以为很困难,现在已证明有路可走。看韵文的变化常可得着具体的原则,即如广东话,在中国自成一系,乡先生陈兰甫著广东音学,发明了广东话和旁的话不同的原则。近来赵元任先生研究现代语言,在声音方面也很有心得。文法方面,自汉以后,宋人平话未发生以前因士人作文喜用古时笔调,成为固定的,不肯参用俗调,通俗的白话又不曾在纸片上保存,所以现在很难考出。但我们从很缺乏的资料中跟著上去,也非绝对不能做史。宋元以后,平话小说戏曲先后继起,语言的变化就渐渐可考了。

## 乙 文字史

清代以来,小学家根据《说文》,把文字划出一个时代来研究,成绩很高。后来甲骨文发现,文字学上起了很大的变化。国内唯一的大师,王静安先生,研究得很好,我们希望努力下去,可以得文字的最初状况,再由古及今把历代的文字变迁都研究清楚,可以做成中国文字史。

## 丙 神话史

语言文字之后,发表思想的工具,最重要的是神话。由民间无意识中渐渐发生某神话到某时代继绝了,到某时代,新的神话又发生。和神话相连的是礼俗,神话和礼俗合起来讲,系统的思想可以看得出来。欧洲方面,研究神话的很多。中国人对于神话有二种态度,一种把神话与历史合在一起,以致历史很不正确;一种因为神话扰乱历史真相,便加以排斥。前者不

足责，后者若从历史著眼是对的，但不能完全排斥，应另换一方面，专门研究。最近北京大学研究所研究孟姜女的故事，成绩很好。但范围很窄，应该大规模的去研究一切神话，其在古代，可以年代分，在近代，可以地方分，或以性质分。有种神话竟变成一种地方风俗，我们可以看出此时此地的社会心理。

有许多神话夹在纪真事的书里，如《山海经》，若拿来作地理研究，固然很危险，若拿来作神话研究，追求出所以发生的原因来，亦可以得心理表现的资料。如纬书，从盘古伏羲神农轩辕以来的事情很多，又包含许多古代对于宇宙的起源和人类社会的发生的解释。我们研究古人的宇宙观，人生观，和古代社会心理，与其靠《易经》，还不如靠纬书和古代说部如《山海经》之类，或者可以得到真相。又如金縢夹在二十八篇真《尚书》中，所述的事非常离奇，那些反风起禾的故事，当时人当然相信，如不相信，必不记下来。我们虽不必相信历史上真有这类事，但当时社会心理确是如此。又如《左传》里有许多灾怪离奇的话，当然不能相信。但春秋时代的社会心理大概如此。

又如佚《周书》在历史上的价值如何，各人看法不同，其中纪载杀多少人，虏多少人，捕兽多少，我们不能相信。《孟子》说"仁者之师无敌于天下。……如之何其血流漂杵也。……吾于武成，取其二三策而已。"事实固然未必全属真相，但战争的结果，当然很残忍，这点可认为事实。又看当时所得猛兽之多，参以《孟子》别篇所谓"周公兼夷狄，驱猛兽，而天下宁。"可知当时猛兽充斥于天下。这种近于神话的夸大语，也自有他的历史背景，我们因他夸大某事，可相信当时实有某事，但不必相信他的数目和情形。

神话不止一个民族有，各族各有其相传的神话。那些神话

互相征服同化，有些很难分别谁是谁族的。我们应当推定那一种神话属于那一种民族或那一个地方，如苗族古代和中原民族竞争很烈，苗族神话古代也特别多，我们若求出几个原则，把苗族神话归纳出来，倒很可知道苗族曾经有过的事项，风俗，和社会心理。苗族史虽不好研究，而苗族神话史却很可以研究出来。

后代一地方有一地方的神话。《荆楚岁时记》和这类文集、笔记、方志所讲的各地风俗和过节时所有的娱乐，若全部搜出来做一种研究，资料实在多。如苏东坡记四川的过节，范石湖记吴郡的过节，若分别研究，可以了解各地方心理和当时风俗，实在有趣。

中国的过节实在别有风味。若考究他的来源，尤其有趣味，常常有一种本来不过一地方的风俗，后来竟风行全国。如寒食是春秋晋人追悼介之推的纪念日，最初只在山西，后来全国都通行了，乃至南洋美洲，华人所至之地都通行。可是现在十几年来，我们又不大实行。又如端午，初起只在湖南竞渡，最多也不过湖北，后来竟推行到全国，又如七夕，《诗经》有"宛彼牵牛"之句，牵牛与织女无涉；《古诗十九首》有"迢迢牵牛星，皎皎河汉女。盈盈一水间，脉脉不得语。"成为男女相悦了。后来竟因此生出七夕乞巧的节来。最初不过一地的风俗，现在全国都普遍了。这类的节，虽然不是科学的，却自然而然表示他十分的美。本来清明踏青，重阳登高，已恰合自然界的美，再加上些神话，尤其格外美。又如唐宋两代，正月十五晚，皇帝亲身出来凑热闹，与民同乐。又如端午竞渡，万人空巷。所以，最少中国的节，都含有充分的美术性。中国人过节，带有娱乐性。如灯节，三月三，端午，七夕，中秋，重阳，过年，都是公共娱乐的

时候，我们都拿来研究，既看他的来源如何，又看他如何传播各地，某地对于某节特别有趣，某时代对于某节尤其热闹，何地通行最久，各地人民对于各节的意想如何，为什么能通行，能永久。这样极端的求得其真相，又推得其所以然，整理很易得的资料，参用很科学的分类，做出一部神话同风俗史来，可以有很大的价值。

## 丁 宗教史

在中国著宗教史——纯粹的宗教史——有无可能，尚是问题。宗教史里边，教义是一部分，教会的变迁是一部分。教义是要超现实世界的，或讲天堂，或讲死后的灵魂，无论那一宗教都不离此二条件。其次，宗教必有教会，没有教会的组织，就没有宗教的性质存在。根据这两点来看，中国是否有宗教的国家，大可研究。近来推尊孔子的人想把孔子做宗教，康南海先生就有这种意思，认孔子和外国人的宗教一样去研究。一般攻击孔子的人又以为孔子这种宗教是不好的，如吴稚晖先生和胡适之先生。其实两种看法都失了孔子的真相。第一点，可以说，宗教利用人类暧昧不清楚的情感，才能成功，和理性是不相容的，所以超现实，超现在。孔子全不如此，全在理性方面，专从现在现实著想，和宗教原质全不相容。第二点，教会，孔子以后的儒家是没有的，现在有的是冒牌。

再看孔子以外的各家。关于第一点，道家，老子、庄子虽有许多高妙的话，像是超现实超现在，面实质上是现实的现在的应用。道家实在不含宗教性。比较的，古代思想只有墨家略带宗教性，讲天志，讲明鬼，稍有超现实的倾向，但仍是现实的应

用。墨家并未讲死后可以到天堂，亦未讲死后可以做许多事业，不过讲在现实的几十年中，好好的敬天，做好事，天自然会赐以幸福，所以墨家仍不能认为宗教。关于第二点，道家也没有教会。墨家有钜子，颇像罗马的教皇，未能明了他如何产生。虽然当战国时代，许有百余年曾有过教会的组织，但后来消灭了，现在留存的材料极少，除了讲钜子的几条以外，别无可找。

中国土产里既没有宗教，那么，著中国宗教史，主要的部分，只是外来的宗教了。外来宗教是佛教、摩尼教、基督教、最初的景教、后来的耶稣教、天主教等。主要的材料纯粹是外来的宗教著作，都是死的，无大精彩。只有佛教有许多很有精彩的书，但应该摆在哲学史里抑宗教史里还是问题。为著述方便起见，摆在哲学史更好，因为佛教的理性很强，而且中国所感受，哲学方面为多。佛教到中国以后，多少派别，当然应该摆在哲学史，因为六朝隋唐一段的哲学史全靠佛教思想做中坚。其中纯粹带宗教性而且很强的只有净土宗，但也很难讲，又佛教的禅宗，勉强可以说是中国自创的一派，然很近哲学。到底应认为教派，抑应认为学派，又是问题。据我看，做学派研究，解释要容易些。到底那一部分应归宗教，那一部分应归哲学，分起类来很不方便。若把全部佛教，移到哲学，那么宗教史的材料更少了。

为甚么宗教在中国不发达？大抵因为各种宗教到了中国，不容易有好教会的组织发生。最近基督教宗中如燕京大学一派有组织中国基督教会的运动，我很赞成。因为人类应有信仰宗教的自由，我们不能因为他是外来的就排斥他。基督教所以可恨，只因他全为外国人包办，假使由中国人来办，就可免掉外国借手侵略的野心。所以若做宗教史，最后一页，所以讲有

少数人有这种运动。他们既然信仰基督教，当然应该努力，但事实上未必成功，如有可能，恐怕早已有人做成功了。

就外来的宗教讲，其教理要略及其起源，用不着在中国宗教史讲。在中国内部，所谓教会的形式，又没有具体的。中国宗教史只能将某时代某宗派输入，信仰的人数，于某时代有若干影响，很平常的讲讲而已。虽或有做的必要，却难做得有精彩。

就中国原有的宗教讲，先秦没有宗教，后来只有道教，又很无聊。道教是一面抄袭老子、庄子的教理，一面采佛教的形式及其皮毛，凑合起来的。做中国史，把道教叙述上去，可以说是大羞耻。他们所做的事，对于民族毫无利益，而且以左道惑众，扰乱治安，历代不绝。讲中国宗教，若拿道教做代表，我实在很不愿意。但道教丑虽很丑，做中国宗教史又不能不叙，它于中国社会既无多大关系，于中国国民心理又无多大影响，我们不过据事直书，略微论讲就够了。

做中国宗教史，倒有一部分可写得有精彩。外国人称中国人奉多神教，名词颇不适当。多神教是对一神教而言，基督教、犹太教是一神教，其他都是无神教。佛教尤其是无神教。西洋人不曾分别这点，说印度人奉佛教即奉多神教。中国孔子不讲神，说"未能事人，焉能事鬼?""未知生，焉知死?"然而孔子对于祭祀却很看重。《论语》说："祭如在，祭神如神在。"孔子一面根本不相信有神，一面又借祭祀的机会，仿佛有神，以集中精神。儒家所讲的祭祀及斋戒，都只是修养的手段。《论语》说："非其鬼而祭之，谄也。""其鬼"和"非其鬼"的分别，和西洋人的看法不同，意思只是，鬼神不能左右我们的祸福，我们祭他，乃是崇德报功。祭父母，因父母生我养我；祭天地，因天地给我

们许多便利。父母要祭，天地山川日月也要祭。推之于人，则凡为国家地方捍患难建事业的人也要祭。推之于物，则猫犬牛马的神也要祭。如此"报"的观念，系贯彻了祭的全部分。这种祭法，和希腊、埃及的祭天拜物不同。他们是以为那里面有甚么神秘，乃是某神的象征，并不因其有恩惠于人而去祭他。老实讲，中国所有的祭祀，都从这点意思发源，除了道教妖言惑众的拜道以外，我们将历代所拜的神罗列起那些名词来，分类研究其性质及变迁，实在很有趣味。

我们看，古时的人常常因感恩而尊所感的人为神，如医家祭华陀、扁鹊，戏子祭唐明皇。若把普通人祭甚么，某阶级祭甚么，分类求其祭的原因及起源的情形，可以得知十有八九是因为报恩的。若看历代所崇拜的神的变迁，尤其有意思。——例如近代最行运的神是关羽。关羽以前是蒋子文，南京鍾山也叫蒋山，即因蒋子文得名。蒋子文是一个知县，六朝人，守南京，城陷，殉节。他官阶既比关羽低，时代又比关羽后，但同是殉节的人，都合于祀典"以死勤事则祭之"的向例。这类殉节的人，古来很不少，不过蒋子文当时死得激烈一点，本地人崇拜他，祭祀他，起初称他知县，其后称他蒋侯，其后又称他蒋王，最后竟称他蒋帝。祭他的地方不很多，只在南朝各地。但南朝各代，上自皇宫，下至偏僻市镇，都很虔诚的祭他。比较关羽的享遇，当然差得远。但人虽生于关羽之后，神却成于关羽之前，关羽的运气，行得很迟，到明末才有许多地方祭他为神，到满人入关，才极通行。满洲人翻译汉文成满文的，最初一部是《三国演义》，一般人看了，认关羽是惟一的人物，后来迭次打胜仗，都以为靠关羽的神帮助。所以八旗兵民所到的地方，没有不立关帝庙祭关羽的。皇帝在文庙祭孔子，在武庙就祭关羽、岳飞。无

形中，社会受了莫大的影响，乃至没有甚么地方不祭关羽，没有甚么地方没有关帝庙。诸位的故乡，自然有这种风俗。就是现在从清华园大门出去，那正蓝旗和正白旗、二个村庄不见他有甚么宗祠家庙，倒都有关帝庙占正中的位置，做全村公共会集的地方。诸君再到北京前门外那个有名的关帝庙，一问那看庙的人，一定可以得到一件有趣的故事："明万历间，宫中塑了两个关帝偶像，叫人给他俩算命，神宗皇帝喜欢的那个，偏偏命不好；皇帝讨厌的那个，偏偏有几百年的烟火。皇帝发脾气了，吩咐把自己喜欢的供在宫中，把那个讨厌的送往前门外的庙里去。那知道后来李闯一进宫门，便把那关帝像毁了，前门外那个关帝像到现在还有人供祀。"关羽是特殊有运气的神，时间已有四五百年，地方遍及全国。还有运气不好的，如介之推。除了山西以外，没有庙。如屈原，除了湖南以外，也没有庙。然而寒食、端午两节，专是纪念他俩的，也带了十足的崇拜先哲的意思，和庙祀差不多。——我们若是把中国人所供祀的神，一一根究他的来历，大抵没有不是由人变来的。我们看他受祀范围的广狭、年代的久暂，和一般民众祀他的心理，做成专篇，倒是宗教史里很有精彩的一部分。所以可以说中国人实在没有宗教，只有崇德报功的观念。

还有一点，在宗教史上要说明的。中国人信佛宗释伽牟尼，信道宗太上老君，信基督教宗基督，同时可以并容，决不像欧洲人的绝对排斥外教。佛教输入以后，经过几次的排斥，但都不是民众的意思。北魏太武帝、北周武帝、唐武帝三次摧残佛教，其动机都因与道教争风。当时那两教的无聊教徒，在皇帝面前争宠，失败了的，连累全教都失败。这和全国民众有何相关？中国所以不排斥外教，就因为本来没有固定的宗教，信

教也是崇德报功的意思。基督教输入以后，所以受过几次的激烈排斥，也只因基督教徒本身有排外的思想，不容外教的存在。回教谟罕默德出于摩西，也是排外的教。摩西之所以起，即因争夺南方膏腴之地而起。基督教到罗马，以教会干涉政治，回教所到之处，亦以教会干涉政治，那自然和本方人的权利思想不相容，自然会引起相当的反感。当他们初入中国，未现出侵略的野心以前，中国人是无不欢迎的。自唐朝景教流行，到明末基督教再来，都不曾有甚么反动，后来因为旧教天主教有垄断政权的嫌疑，新教耶稣教又有侵略主义的野心，所以我们才排斥它。回教输入中国以后的情况也是一样。

关于这点——中国人对于外来宗教的一般态度，很值得一叙。我们常常看见有许多庙里，孔子、关羽，观音、太上老君，同在一个神龛上，这是极平常的现象。若不了解中国人崇德报功的思想，一定觉得很奇怪。其实崇德报功，只一用意，无论他的履历怎样，何妨同在一庙呢？譬如后稷和猫都有益于农耕，农人也常常同等供祀，又有何不可呢？

做中国宗教史，依我看来，应该这样做，某地方供祀某种神最多，可以研究各地方的心理。某时代供祀某种神最多，可以研究各时代的心理。这部分的叙述才是宗教史最主要的。至于外来宗教的输入及其流传，只可作为附属品。此种宗教史做好以后，把国民心理的真相，可以多看出一点。比较很泛肤的叙述各教源流，一定好得多哩。

# 神话的价值*

○黄　石

要是我们肯定"神话是野蛮社会的反映"(A reflection of savage society)的说法,要是我们承认"神话就是原人的哲学"(mythology is the primitive philosophy)的话,那么,我们便不能因其事怪诞荒唐而摈斥之,更不能像我国的缙绅士大夫一样,只因"其言不雅驯"便把他们一笔抹煞。如上所说,神话便是原人及野蛮人对于宇宙人生的思想的结晶,在未有文字之时,这些传说,便不啻是他们的思想之无形的记录,这样说,神话便成了人类思想的原料。在神话之中去寻求真理,固然是徒劳无功,但凭借神话而推寻真理,却不见得是无益之举吧。以上说过,好奇心与求知心,是造作神话的动机,而所作的神话,便是他们——作者对于各种问题的答案,不管其答案的内容与形式如何的怪异,但就其动机与结果这一点而论,与现代人的著作,没有什么分别:两者都是真切表现自我的手段。我们绝不能说作神话的人,是存心自欺欺人,反之,他们只是

* 本文系作者《神话研究》(上编)之第四章,开明书店1927年版。

诚实的表现出他们质朴幼稚的感想罢了。史前时代人类的思想，早已为时间所吞没。我们要追寻人类最古的思想，便不能不借助于神话了。从神话表现出来的原人哲学，在我们看来，固然是荒谬可笑，但是我们敢说现代的哲学思想，便是最终的真理吗？"后之视今，犹今之视昔。"谁保得定现代的哲学思想，历千万年后，不被后世视为荒谬可笑呢？在进化的大道上，我们只不过比我们的祖先多走了一步罢了。若果我们站在现代的地位而非笑原人的思想，且从而蔑视神话的价值，那真是"以五十步笑百步"了！世界上不论那一个民族，他们的思想，总必要经过"神话时代"，方能达到像我们现今一般的程度，如此说，神话便无异人类思想史的第一页，其价值是不容忽视的。再者，原人神话在神话里表现出来的心理，与野蛮人有很多类似的地方，据此，我们也可以说神话又是一面镜子，由此反映出原人的心理状态来。所以神话对于研究心的进化的发生心理学，也有重要的贡献。

神话不单是原人思想的结晶，亦为原人生活的反映，史前时代的文物礼制，政教风俗，借神话的传说，遗传下来，不致于完全埋没在过去的坟墓中，这实在是一宗很可幸的事情！虽说神话出自初民的想像，然而一种想像断不能凭空虚构，多少总与当时的环境和生活的经验有点关系。所以"神话是古代社会生活的反映"这句话，绝不是一种无根的臆说。研究太初社会状况的学者，虽不能遂以神话为古代社会史的资料，然而那时代的社会情形，至少可以从此考见一二；倘能把这些原料用科学方法，大加修削整理一番，再拿古物学，人类学的事实来做个印证，那么，神话里所描述的社会生活状况，便成为人类文化史的绝好资料了。即如荷马的史诗，对于神与英雄的装束武

器，以及当时的城垣，宫室，舟车，器用等等，都有描绘得非常之详尽，而且深刻如画，而考古家的发见，竟证实了他的描绘，非纯属虚构臆造之词。不单对于实物有深刻的描写，就是对于当代的礼制仪俗，以及社会生活，都叙述得历历如绘，不啻是古代社会的一幅活现的写真，实物的描写，证之于古物学，既然确确凿凿可稽，那么，对于生活情形，与社会状况的叙述，当然至少也有几分可信。我们也不能说他们这样传述，是存心欺骗民众，也不能说他借此来做宣传宗教的工具，实在说，他们只不过采集当代流行的口传，稍加润饰，笔之于书，谱于乐歌，使质朴的传说，更加美丽纯化罢了。当他们讲述这些奇异的故事，以及环绕左右的实在世界的情形之形，更绝想不到后世会把它们常当实在生活的纪录的。总之，把神话当做事实与知识，固然是笨伯，然而根据神话去考求事实与知识，却是智者所当为的。

说到神话的历史价值，怀疑的人更多了。他们以为神话纯然是一些无稽之谈，毫不足据，这话固然有片面的理由，然亦未可据为定论。我们一方面固然不能赞成历史派的说法，谓"神话的人物，通通是历史的人物"，和"神话完全是史事的讹传"，但他方面却不能不承认有一部分神话，确是历史的转变，做背景。我们一方面固然不能把神话视为"信史"，但他方面却不能不承认一部分神话有历史的事实来做基础。即如《推莱之战》，据历史家的考察，确是古代希腊史上的一宗大事；差不多为各民族所公有的洪水神话，据学者的研究，也不尽是无稽的空谈，有一部分学者还说，冰川溶解的大惨剧，是这段神话的根源云云。由此可见有一部分神话确有历史的价值，是不容否认的。

原始时代的人类，还没有文学，对于重大的事故，或非常的经验，纯恃记忆相传下来。在传述的时候，内容与形式两方面，都不免有点变更，此外更加上传述者对于那件事的想像的解释，驯致面目全非，于不知不觉之间，涂上一层神话的彩色。这种变化的程序，即所谓"神话的历史化。"其或有一位身冒危难，建大功勋的英雄，深为民众所景仰，尊奉之若神明，这么一来，历史的人物，也往往变成神话的人物。这种历史的神话化，在各民族中都很常见；即在近代较开明的民族，也不是罕见的事情。即如中国民间相传"玉泉山关公显圣，"和"老子骑青牛出关"这一类的传说，便是历史的神话化的一个显例。大概说来，各民族相传的古代史事，——尤其是关于他们本族祖宗的事迹，多穿上一层神话的彩衣，同时历史相传的虚构的神话，经后代诗人学士的修改，以期符合事理，而为普通民众所采纳，认为实有其事，因而变成他们的历史的。这种变化，我们可以给它一个名称，叫做神话的历史化，沈雁冰说："中国的太古史——或者说得妥当一点，我们相传的关于太古的史事至少有大半就是中国的神话。"[1]这句话是说得很不错。盘古氏、女娲氏、伏牺氏、燧人氏、三皇氏等等，固然是神话的人物，就是尧、舜、后稷等，又何尝不是半神话半历史的人物呢？历史化的神话，和神话化的历史，往往相混，到后来便辨别不清。神话的历史价值之所以难以审定，也就是这个缘故。

虽然，头脑清晰，眼光锐利的史家，古传之中，搜集太古的史料的。他们尽能应用历史的批评(historical criticism)和精密的分析，剖解神话化的历史的表皮，还它的本来面目。所谓历史的批评，其目的不是寻摘古传的错误，却是想鉴定古传之中，有几分是可为"信史"的资料。不用说神话就是许多历史的

记载，初看好像是最神怪的而不足信的臆想，然而细加考察，反为极真确的史实。即如希伯莱《圣经》的《撒姆耳》，《士师记》，《列王记》，《历代志略》等书，无一不蒙上极深厚的灵异神秘色彩，而近代的学者，应用高等批评(Higher criticism)的方法，证明圣经的叙述，确是事实；就是最富于神话色彩的《创世纪》，也有许多与事实相符，作希伯莱史者，都不能不从这里采集材料。即此可见就是可疑的古传，也有直接或间接的历史价值，只在历史家的眼光和审择耳。泰勒说："古老的故事，在我们眼中，看似狂妄，然而倘能追源到制作那些故事的时代，便知道他们确有历史的价值了。"[2]这句话是很对的。

有很多拘迂的人，排斥神话，立足在下述的论点之上，谓神话全是古代的祭司或妖人所造，用来做宣传迷信的工具，以迷惑民众。这完全是倒果为因的话。耶芳士(Frank B. Jevons)在他所著的《宗教史概论》里，早已极力证明神话不就是宗教。他说："神话是原人的科学，是原人的哲学，是原人历史的一个重要成分，是原人诗歌的泉源，但不是原人的宗教。也不一定是宗教的。"[3]神话之所以作，并非出于宣传宗教的作用，倒是已有的宗教信仰的表现。它的内容与形式，都受宗教精神的影响。换言之，就是先有宗教思想，而后有神话，所以各民族的宗教精神不相同，他们的神话，亦因之而异。试举一个例：古希伯莱的宇宙观，与巴比伦很相似，然而希伯莱的神话，处处都表现出一神教的精神，巴比伦的神话，却随在皆有多神教的迹象。再拿洪水的神话来做个例：据学者的考察，希伯莱的洪水神话是从巴比伦转借来的，(说详第三章)然这传说一入希伯莱便跟住一神教的信仰而改变了内容，从这两个例，我们可以明白看出神话怎样受宗教精神的支配了。神话之

所以有宗教的价值，却不在乎宣传的作用，反在乎它表现宗教信仰。它以灵活的戏剧的方法，把自然的权能（Supernatura Power）人格化、社会化，叫人更加明它的品质，和神的属性。就这一点而论，神话对于宗教史的贡献是很大的，我们要想考寻原人的宗教思想和礼拜仪式，可以说舍此末由。

神话传述神人的行为，在我们看来诚然有很多不足为训，但我们要知道原人的道德观念，和我们不同，我们之所谓“不道德”，有许多在原人却视为当然的。因为神话是野蛮时代的产物，那么，那里所表现的道德，自然不能超出于当时的道德标准之上，至少也不能超出于作者心中所能设想的最高道德理想之上。要向神话中寻求道德的教训，那只有极迂腐的“道学家”的作为神话之所以有道德学的价值，却不在乎道德教训，而在乎：（一）表现当代的道德观念；（二）叫人认识原始时代的道德，与现代的道德大不相同。

离开了科学的视点，另采一个立足地去看神话，也有很高贵的艺术价值，这一层文学家早有定评，用不着我费词多说，我这里只须概括地述几句就够了。第一，神话不单是原人的文学，也是最有趣味的文学；其设想的奇妙，表现的美丽，情节之离奇，恐怕后世最佳的浪漫派作品，也赶不上呢！第二，神话不只是成年人的良好读物，因为它们能够解脱我们出于干枯烦燥的现实。世界的囚牢，而超然游心于神奇灵异，活泼有趣的想像世界，就是对于儿童，也是一种很好的恩物，可与近代人所作的童话有同等的价值。其价值之所在，并不是给他们以知识却在于适于儿童的心理，和培养儿童的想像力。第三，神话中讲述英雄的作为则轰轰烈烈，慷慨壮烈，讲述男女（神或人）的恋爱，则婉转缠绵，可歌可泣，这些故事，对于同情心的养

成，也很有帮助。读奥特修斯的忠勇多谋，读皮涅罗皮的坚贞操守；……其人格，其行为，感人最深，而且最能引起人读者的同情。末了，我们的诗歌，小说、戏剧、绘书，雕刻，以及其他的艺术作品，有很多都以神话为题材，即此可见神话是艺术界最珍贵的原料了。

总而言之，神话是一朵灿烂的鲜花，是人类的文化史的第一页，希腊有多量的美丽神话，留存至今，正显出其国民性的优秀。只可怜我们的中国的神话，却被古代的忽视一笔勾消，那不单是我们的不幸，并且是全人类的一件重大的损失啊！

---

**注释：**

〔1〕见《小说月报》16卷1号，第6页。

〔2〕Anthropology，P. 399。

〔3〕An Introduction to the Hireory of Religion. P. 266。

---

**黄石**　民俗学、神话学者。他的《神话研究》于1923年在《晓风周报》第一期起连续刊载，未完该周报即停刊。1927年由开明书店出单行本。神话及信仰方面的文章还有《月的神话与传说》(1930)，《中国关于植物的神话传说》(1932)，《迎紫姑之史之考察》(1931)，《苗人的跳月》(1931)，《端午礼俗史》等。他从性民俗的角度解释某些神话现象和信仰的系列文章，在三十年代颇有影响，如：《感孕说的由来》(1930)，《初夜权的起源》(1930)，《关于性的迷信与风俗》(1930)等。

# 论中国南北方文化中的神话分子*

## ——故事诗的起来

◯胡　适

故事诗(Epic)在中国起来的很迟，这是世界文学史上一个很少见的现象。要解释这个现象，却也不容易。我想，也许是中国古代民族的文学确是仅有风谣与祀神歌，而没有长篇的故事诗，也许是古代本有故事诗，而因为文字的困难，不曾有记录，故不得流传于后代；所流传的仅有短篇的抒情诗。这二说之中，我却倾向于前一说。"三百篇"中如《大雅》之《生民》，如《商颂》之《玄鸟》，都是很可以作故事诗的题目，然而终于没有故事诗出来。可见古代的中国民族是一种朴实而不富于想像力的民族。他们生在温带与寒带之间，天然的供给远没有南方民族的丰厚，他们须要时时对天然奋斗，不能象热带民

---

* 本文系作者《白话文学史》之第六章《故事诗的起来》，上海新月书店1928年6月初版。题目为本书编者所拟。有删节。

族那样懒洋洋地睡在棕榈树下白日见鬼，白昼做梦。所以"三百篇"里竟没有神话的遗迹。所有的一点点神话如《生民》、《玄鸟》的感生"故事，其中的人物不过是祖宗与上帝而已(《商颂》作于周时，《玄鸟》的神话似是受了姜嫄故事的影响以后仿作的)。所以我们很可以说中国古代民族没有故事诗，仅有简单的祀神歌与风谣而已。

后来中国文化的疆域渐渐扩大了，南方民族的文学渐渐变成了中国文学的一部分。试把《周南》、《召南》的诗和《楚辞》比较，我们便可以看出汝汉之间的文学和湘沅之间的文学大不相同，便可以看出疆域越往南，文学越带有神话的分子与想像的能力。我们看《离骚》里的许多神的名字——羲和，望舒等——便可以知道南方民族曾有不少的神话。至于这些神话是否取故事诗的形式，这一层我们却无从考证了。

中国统一之后，南方的文学——赋体——成了中国贵族文学的正统的体裁。赋体本可以用作铺叙故事的长诗，但赋体北迁之后，免不了北方民族的朴质风气的制裁，终究"庙堂化"了。起初还有南方文人的《子虚赋》，《大人赋》，表示一点想象的意境，然而终不免要"曲终奏雅"，归到讽谏的路上去。后来的《两京》、《三都》，简直是杂货店的有韵仿单，不成文学了。至于大多数的小赋，自《鹏鸟赋》以至于《别赋》、《恨赋》，竟都走了抒情诗与讽谕诗的路子，离故事诗更远了。

但小百姓是爱听故事又爱说故事的。他们不赋两京，不赋三都。他们有时歌唱恋情，有时发泄苦痛，但平时最爱说故事。《孤儿行》写一个孤儿的故事，《上山采蘼芜》写一家夫妇的故事，也许还算不得纯粹的故事诗，也许只算是叙事的(Narrative)讽谕诗。但《日出东南隅》一类的诗，从头到尾只描写一

个美貌的女子的故事，全力贯注在说故事，纯然是一篇故事诗了。

绅士阶级的文人受了长久的抒情诗的训练，终于跳不出传统的势力，故只能做有断制，有剪裁的叙事诗：虽然也叙述故事，而主旨在于议论或抒情，并不在于敷说故事的本身。注意之点不在于说故事，故终不能产生故事诗。

故事诗的精神全在于说故事：只要怎样把故事说的津津有味，娓娓动听，不管故事的内容与教训。这种条件是当日的文人阶级所不能承认的。所以纯粹故事诗的产生不在于文人阶级而在于爱听故事又爱说故事的民间。"田家作苦，岁时伏腊，烹羊包羔，斗酒自劳，……酒后耳热，仰天拊缶而歌乌乌"，这才是说故事的环境，这才是弹唱故事诗的环境，这才是产生故事诗的环境。

---

**胡适**（1891—1962），字适之。安徽绩溪人。1917年获美国哲学博士学位。回国后历任北京大学哲学教授、文学院院长等职。他在《白话文学史》（1928）中表达了有关民间创作的重要见解，其中谈到中国南北方文化中的神话分子。在《狸猫换太子故事的演变》（1925）中阐述了民间叙事作品的演变规律。在《关于〈封神传〉的通信》（给顾颉刚信，1927）中，表示"应该从'神的演变'一个观念下手……可成一部'神话演变史'。"他的理论和方法对顾颉刚"古史辨"神话学派有重大影响。

# 九歌与河神祭典关系*

◯苏雪林

我以为九歌完全是宗教舞歌，完全是祀祭的歌辞。东皇太一等之为祭歌，固不待说，湘君湘夫人河伯之言情也不出宗教的范围。它们所歌咏的是人与神的恋爱，不是像游国恩陆侃如所说的人与人的恋爱，这一点最为重要，须划分一个鸿沟的界限，然后我的议论才不致与他们的议论相淆混。……

说九歌中有几首是人神恋爱的歌咏，好像也有人说；但单单举希腊神话为证，理由仍嫌其不充足。所以我要进一步寻出古代宗教人神恋爱的原因，然后将九歌中宗教性质详细加以解释。

湘夫人河伯等几首歌最教人特别注意的有以下几点：

(A)以祭歌而多言情份子。

---

* 本文原载《现代评论》第8卷第204——206期，1928年。现据《蠹鱼生活》，真善美书店1929年版。全文约两万字，分上中下三个部分：(上)古今注家对于九歌的意思；(中)九歌宗教问题的解释；(下)九歌对于后世文学的作品影响。本篇节选自"中篇"。

(B)有几位神是水神。

(C)有以人为牺牲祭神的痕迹。

为研究方便起见，我们将这三点颠倒过来，逐一论列，然后才得溯本清源之道。

(一)人牺　人牺一称人祭，英文为 Hunan Sacrifice 是以人为牺牲杀以祭神的意思。古代希腊、印度，意大利，德意志、日本，南太平洋、墨西哥，以及亚非利加莫不有以人为牺牲祭神之事，中国古代也有。人牺之来源，大约不出以下几条：

(a)禳解　希伯来古时风俗，有大难至，其守城官吏，必杀其最爱之子女献祭于神。北极生番遇有人畜不宁，如疾疫等类，则必杀其一族之酋长，献祭于神。罗马与非洲之喀他忌族开战，将喀他忌打得一败涂地，差不多要将他们亡灭了。喀他忌族为挽回危局起见，大举祭神。杀戮本族童子二百人，充作祭品。这是历史上的事实。在中国则成汤克夏后，天大旱，七年不雨，汤乃断指爪剪发，以身置俎祷于桑林，果然甘霖大沛。汤自己舍不得死，却教指爪须发做替死鬼，也算得人牺之一种。

(b)谢神　谢神有二种，一种谢于事前，一种谢于事后。谢于事前者：如古之希腊、法兰西、英吉利，印度诸国于军兴时必先戮一人，行祭纛礼。墨西哥每值筵宴，必先杀一人，用以敬神。谢于事后者：亚门族(Ammonites)每有谢神之举辄焚其婴儿。欧洲古代有数处人民于军事告捷后必杀人谢神。安达斯族(Andeans)临战或奏捷时，必以童男女各一，先绞杀之，即与其他各物燔祭。中国亦有衅鼓，射鬼箭之事。后以流同类之血，博一己之幸福，其事过惨，良心上未免说不过去，于是改流异类之血，而以牲畜等物代之了。

(c)厌胜　不久以前，南京建筑孙中山先生陵墓，民间发生一种歌谣：什么"你筑中山墓，与我相何干？"什么"石叫石和尚，自叫自承当！"闹得满城风雨，大约读者还能记得。他们见中山先生陵墓，工程浩大以为单靠人力不会成功，还须人的灵魂帮助。民间小儿惧石匠摄取其魂，于是一个个臂缠红布，口唱歌谣以为抵制。此事固足证中国平民识智之低下，但这种心理之发生亦有其渊源，渊源是什么，即古代杀人厌胜是。中国造塔，造桥，造窑，相传必以人厌胜。《唐书·玄宗本纪》开元二十七年改作明堂讹言：官取小儿埋于明堂之下，以为厌胜，村野儿童藏于山谷，都城骚然……江西景德镇的瓷窑，相传每岁总要杀死儿对童男女，瓷色方得不坏。此风西洋古时亦有之，爱尔兰有古塔，高阁下发现人的头骨，都是建塔时杀以厌胜的。日本古代建筑堤岸，须先活埋一人，以奠其基，谓之人柱；德意志往昔建屋亦例活埋一童年人；用以奠基厌胜。

(d)赎罪　以一人之死代众人赎罪，也是原始宗教精神之一。墨西哥有数处遇有大灾难，每有道德高上之人挺身而出，愿为祭神之牺牲品，以赎众罪。回教亦有数处人民深信一人为众而死，可救无量生命，因而有踊跃捐躯于祭坛者。如中亚美利加，秘鲁，大赫的岛，印度，吕宋以及北欧罗巴之瑞典，真有这种信仰。

(二)河神　原始民族智识简单，看见宇宙间万象罗列，森然满目：如日月之运行，风霆之闪击，山狱之耸峙，江海之渊渟，都好像有一种意志作用，于是遂生出一种惊疑心。因为惊疑心而寻求其原因，求之不得则归之于神明之力，宗教便由是产出。但自然界中的现象，静止的感人之力少，变动的感人之力多，日蚀星陨，天子也要寅畏，疾风迅雷，孔子亦必整衣冠而

作，岂非绝妙的证据。不过日蚀呀，雷呀，雨呀，都是一时的现象，来得快，过去得也快，不能在我们脑筋中留下什么深刻的观念，求其永久常存而又变动不居的则莫过于水了。水之为物，滔滔汩汩，日夜长流，为溪，为涧，为江，为河，舒之为沦涟，鼓之为波涛，激之为风飚，怒之为雷霆，它的变化，真是形容不尽。水之中最有趣的又莫如河水，哲学家见之每引起他的哲学思想，如孔子立于河上曾叹息道："逝者如斯夫，不舍昼夜。"于是乎一部《易经》的原理，就推演出来了。希腊古代哲学家额拉吉来图，亦有"万物如流"的话，现代柏格森取而发皇之，成为他的创化论。文学家莫泊三平生最爱为河水的描写，他的名著《水上》(Sur I'eau)写河水极好。大意说是河是一种神秘的，深沉的，不可测的东西，好像是蜃楼海市或缥渺仙境，深夜间，人在那里看见幻象，听见异声，在那里人会莫名其妙的发颤，好似穿过墓地，可以说比墓地还幽暗可怕，那里虽没有一座坟台。河岸为渔家庐舍所界，但无月之夜，黑影之中，河水好像森无涯际。大海波啸云垂，气象壮阔。河却是平静的，不声不响地寂寂流去。但是这永久的汩汩长流，在我看来比浪花百尺的海洋还要惊人哩。梦想的诗人，常常想像大海隐藏于她浅蓝色无边无际的怀中，溺死者的尸骸，上下翻腾于巨鱼，水晶洞窟，及杈桠的珊瑚树中间。河水则不过是些深黑的底，尸骸腐烂于污呢里罢了。但当她为朝阳所照射时，光华万道，沦涟动荡，以及她在萧瑟卢苇岸间滞泊徐流，亦复异常可爱。……

不过这些哲学家和文学家的描写，和本文没有关系，可以不必多引。我现在只说野蛮人对于河水的态度。河水滔滔长流，神秘莫测，容易激发人的玄想，已如上述。而她还有两点足使野蛮人怀感和恐惧，这两点都有教他们发生宗教思想的可

能。

可怀感的是河水之能养人，我们人类的生活是少不了水的，而农业需水更亟。河水所经沟渎皆盈，可引为渚渠而养稻，可抱翁汲之而灌园。《管子》说："山不童而用赡，泽不弊而养足。"又曰："水者万物之准也，诸生之淡也。"淡者能济诸生以适中之谓。又曰："水者万物之本原也，诸生之宗教也。"《老子》亦有："上善若水，水善利万物而不争处；……"《文子》："水为道也大苞群，生而无私好，泽及跂跷，而不求报，富赡天上而不既，德施百姓而不费……"《子华子》："水涵太一之中精故能润泽万物，而行乎地中。"诸子对于水之歌功颂德，不及备录，照事实上说来，水确是我们人类养生的根本，我们老祖宗将它当神明一般崇拜起来，也算是"饮水思源"的微意吧。

可恐惧的是河水之能害人，宇宙间各种灾异，如山崩泽竭，地震，火山喷裂，祸害虽然剧烈，尚属有限。至于河水的泛滥，灾情便比较的重了。数千里之地，立成泽国，人民，牲畜，庐舍随洪流而漂荡。我们读《老残游记》记述黄河决口的一段，谁不惨然泪下？又读左拉小说描写法国莱因河涨水的情形，谁不觉得惊心动魄？无怪乎莫泊三常说河水是不可信任的 Perfide，它灌溉你，长养你，一朝翻起脸来，可以举你身家性命，一扫而空之。我们老祖宗身经河患，知道河水很难对付，只好设法媚它，使它不常发怒，河伯河神的祭典遂因此而发生。甚至有以人牺祭神之举。

关于河的崇拜，各地皆然。如北非洲之贝尔人(Berders of N. Africa)是拜物教的民族！他们拜江河，或拜河源，或拜河身，大抵所奉皆有一定之神。罗马某次大疫，众信河神可以解免，投身于河自愿作祭品者甚多。日本风俗，遇河水之泛滥，殊

及田庐，则必杀人以祭河神。非洲有数种生番，遇灾疫至，以为干犯神怒，例用绝色女子，投于河中，以媚河神。中国西门豹之河伯娶妇，乃是人牺之变形。后当论及。各地民族对于河水之崇拜，莫盛于印度，以后亦相当详论。

（三）人神恋爱　现在讲到本题了。人神恋爱，原是人牺的变形。这话怎样讲呢？原来以人为牺牲祭神既然是原始民族的习惯，那么祭祀河神，当然也少不了这一种两脚动物。但祀神者固乐杀人媚神，以博福祉，为牺牲者却不见得个个抱有杀身成仁的精神，甘心放弃一己生命为众人赎罪或为众人求福。所以人牺不得不求之于敌国，《左传》昭公十年季平子伐莒，取郠献俘，始用人于亳社。昭公十一年楚人灭蔡用隐太子于冈山。申无宇曰："不祥，五牲不相为用；况用诸侯乎？"还有秦穆虏晋君以归，令于国斋宿："吾将以晋君祝上帝"。杀俘囚以祀神，大约是春秋习俗，连那不擒二毛，不重伤，满口仁义道德的宋襄公还曾用鄫子于次睢之社，何况其他？波斯古代战后告捷于神必杀其俘囚以献。其国之西戈提族监阵有所俘获，必杀其百中之一献祭于神。祭时叠柴木为堆，上植刀剑，代表神像。先用酒遍洒于人牺之身，然后杀之，流其血盛以筒倾刀剑之上，作为神享。罗马每逢战役，获俘囚以归，亦必尽杀之，献捷于神。埃及某王于战胜叙利亚率师凯旋时，曾用杖击杀敌俘七人，以祭亚扪神。人牺不能求之敌国，则用罪人代替。墨西哥之"人牺"先有拟定之一人，作为预备，临时往往易一罪犯代之。南太平洋之大赫的岛人每用犯罪及分所当死的人祭神。罗马古俗获罪于神者，众必杀之以祭神。罗得斯每年有一次大宴会，及期，其地方官吏，必出城决一狱囚献祭。雅典城中每年例由官吏收养不肖之徒，预备有疾疫祭神之用。德意志古俗遇有

灾厄，以为神怒所致，而深信祭之以人可获解免，其牺牲则为罪犯，俘囚，孩童等。

但是假如部落与部落相安无事，国家与国家亦各化干戈而为玉帛，没有战争发生，那么，第一种人牺便有缺货之患了。宗教的信仰到了极盛的时代，则牺牲也要挑选好一点，否则对神似乎不敬。《庄子·人间世》篇："人之有痔疾者，不可以适河。"司马注：沉人于河以祭也。这是有痔疾的人不可为祭神的牺牲品的意思。印度有一经典载明献作祭品之人，有疾病的，犯法的妇女，奴隶皆不得充。相传印度有一妇人生有二子，一子瞽目，一子完好，她将完好的子贡献于神充作祭品。人家无不赞美她深明大义。希伯来古代常以最爱的子女献神。亚伯拉罕将独生子以撒充作燔祭，便是一例。亚述 Assyrie 的妇女祭神时亦往往献其爱子，将儿子捆在积薪上放火活活烧死。烧的时候，母亲在烈焰光中，芦笛土鼓声里，口歌神弦之曲，徐徐舞蹈。歌舞声，与柴木爆裂声血肉嗤嗤声，互相应和。呵！这种野蛮宗教的狂信，真太惨历了，我不愿意多写它了。总之，敬神的牺牲品，既然要好的，则第二种人牲——犯罪——当然不适用。

俘囚不能常得，犯罪又不适用，则人牺不得不求之本族之中，但死是人类所憎嫌畏惧的，除了毫无抵抗力的可怜婴孩，谁肯让人缚之积薪，置之高俎，充作神的大菜呢？于是祭师巫者们利用人类来生或死后的报酬的观念，想出法子教他们自己甘心情愿去死，这事我替它杜撰一个名目，叫做"宗教的鼓励"。

宗教的鼓励方法甚多，有人牺献祀之后，本身即可成为神道之说的，有"净土"、"极乐世界"之说的，有人神结婚之说的。

第一说如尼加拉瓜人谓为神流血者，死后即可成神是。第二和第三说其例极繁。我们现在所研究的是河的崇拜所以不如单采河神来说，较为统一。

前面已经讲过河的崇拜，以印度为最盛。于今我们看他们对河的崇拜是采取什么方法？原来印度古代也有人牺投之于河以祀河神的。以后逐渐进化，遂有人牺的变形出现。这种人牺变形的发生，不外净土往生与人神结婚二者鼓励的结果。

印度著名的河是恒河 Gganges，发源于希玛拉亚山，长一五五七英里，支流布满印度全境，实为全印度最长最大的河，故印度视之为神圣。沿河两岸庙宇林立，所祀皆为河神。印度宗教之支派极多，但所奉之神大都与河有关，印度回教所拜之圣人盖塞，其根原即为河神。马拉船户拜一水神认为恒河主管。帕梯奈船户所祀为女水神，绘神像于船首，每行船航海则以白羊祀之。印人谓恒河握有最高锡嘏之权，恒河之水是最最圣洁的，能除罪之污秽，能与人以康健，能令人生育，能令人获一切福祉。所以每年有千千万万各宗各级的人就浴于恒河。每年有千千万万人不远数千里的来朝拜恒河。自尽于恒河中者谓可以享永福。故意为迎神之车轮辗毙者，谓可以生净土。病者则饮恒河之水，病而弥留者则舁往恒河之滨而死，死后荼毗，必扬其灰于河中，也算拿生命贡献于恒河一样。——此风传到中国，于是普陀山有什么“舍身崖”，泰山以及各名山都有这一套，害得愚夫愚妇，摩顶放踵，利来世而为之。恒河总算是毒害东半球的祸水！唐玄奘《大唐西域记》有数段记载，虽然不是写的恒河，但也相近，特录之如下：

> 窣禄勒那国周六千里，东临殑伽河北，背大山，阎年

那河中境而流，……阎年那河东行八百余里，至殑伽河，河源广三四里东南流入海处广十余里。水色沧浪，波涛浩汗，灵怪里多，不为物害。其味甘美，细沙随流，彼俗书记，谓之福水，罪咎虽积，沐浴便除，轻命自沈，生天受福，死而投骸，不堕恶趣，扬波激流，亡魂获济。……

那伽国（中印度间）钵罗那伽国大城之东，两河交广十余里，土地爽垲，细沙弥漫。……（两河）至大施场东合流。日数百人自溺而死，浴彼以为愿求生天，当于此处绝粒自沈。沐浴中流，罪垢消灭，是以异国远方相与趋萃，七日断食然后绝命。……故诸外道修苦行者于河中立高柱，日将旦也，便即升之，一手一足执柱端，足蹑杙，一手一足虚悬外伸，临空不屈，延目视日右转，逮乎曛暮，方乃下焉。若此者其徒数十辈。修斯勤苦，出离生死，或数十年而未尝懈息……甚或山猨野鹿，群游水滨，或濯流而返，或绝食而死……

玄奘关于恒河的记载不多，但有一段说城有波罗门之大庙，其前有一大树，传言内有食人之鬼，故树下恒有死者骸骨。年中来朝圣者自投恒河则为献身。此庙想即是河神之庙。

阿拉哈巴（Allahabad）为印度一省会。原义为祭河所，人视为神圣之地，因有三圣河汇流于此，一、恒河，二、赞木纳河，三、萨利斯瓦提河，恒河中常有投水献身者，此风至今不衰。

这都属于来世观的第二说。至于人神结婚或恋爱，第三说也有许多例子。

野蛮人对于恋爱和信仰本来就分析不开，盘克博士 Dr. Bucke 于他名著中，人类道德的性质（Man'sMoral Nature）

说支配人类两大势力是：对于性及不可见的事物的信仰。原始民族最普遍的宗教象徵是什么，大概读者都已知道，用不着我来说。而人神恋爱之风，及祭奉女神之风，亦以野蛮人为盛，也是这个关系。祭师巫者们想鼓励人去做祭神的牺牲，自然莫如采用人神结婚说之为得力了。

以印度为例，印人所崇拜之神，大都属于女性，如塞克他派谓天地间一切自然之力皆属于阴性，其神为母神。塞克他派分三支：一支断绝情欲，供神时亦不用酒肉，其余二支则祭典甚为淫乱，谓必如此乃合于天地之春气。阿散孟 Assam 乃印度与缅甸间之大区，其所崇拜之神亦为女性，表现万有生机之理。建筑庙宇，必以人为牺。有一次建筑了一个新庙，杀人至一百四十之多，例以铜盘奉人头而进献。有某族专为献祭女神的牺牲，此族有格言：凡崇拜女神的，应当拿自己生活，爱情，和死三者奉献给她。又有女神名喀利，在印度宗教界也占有很大的威权。印度东方及西方都有她的庙宇，岁时杀人以献。有某地人皆乐为喀利女神的牺牲，祭师指定某人应充祭品，谓之神召，那人便大喜如狂，以为特别蒙神青睐，将来必有无穷后福。自闻召之日起，至就戮之日止，他可以随心所欲，为所欲为，社会和法律都不敢干涉他。因为他是女神的"飞洋伞"呵！

恒河之神亦为女神，南部民族所崇奉的偶像半身为女，半身为鱼，北部民族所崇奉的偶像为白色妇人，坐于鳍鱼上，右手持一水仙花，左手抱一琵琶。

---

**苏雪林**（1899 年生），原名梅。女。安徽省太平县人。现代作家、神话学家。20 年代曾在法国里昂中法学院、国立艺术学院学习。历任东吴大学、沪江大学、武汉大学、台

湾师范大学、台南成功大学教授。神话方面的主要著述有：《〈九歌〉与河神祭典关系》(1928)、《〈天问〉里的后羿射日神话》(1944)、《昆仑之谜》(1956)、《屈原与〈九歌〉》(1973年)等。她主张神话的世界同源理论，是泛巴比伦学说的代表人物。

# 中国神话研究ABC*

〇茅　盾

## 序

一　这本书是企图在中国神话领域内作一次大胆的探险。同类性质的书，中国文的还同有过，东西文的，则以作者所知，也还是没有专书，法国 de Harlez 有《山海经》的翻译，然而专关于中国神话的著作，似乎还没有。英文中有一本《中国神话及传说》(详见本书篇末参考用书内所论)，可是荒谬得很。所以此编之作，实在是"开荒"的性质，因而也只是"绪论"的性质。

二　作者对于神话学的研究，自然不敢说有怎样的精到；

* 本文为茅盾所著《中国神话研究 ABC》(上下册，世界书局 1929 年版，署名玄珠)一书中的序、第一章及结论部分。本书共八章：一、几个根本问题；二、保存与修改；三、演化与解释；四、宇宙观；五、巨人族及幽冥世界；六、自然界的神话及其他；七、帝俊及羿、禹；八、结论。本书节选自所著《神话研究》，百花文艺出版社 1981 年版。

所以此编之不能完美，自不待言。但作者并不忘记在此编的著作时，处处用人类学的神话解释法以权衡中国古籍里的神话材料。

三 有许多意见是作者新创的，如言帝俊、羿、禹这一章，又如第六章对于《大司命》、《少司命》、《山鬼》等篇的解释。还有解释蚩尤为巨人族之一，黄帝与蚩尤的战争就是巨人族与神之战争；夸父与夸娥即一；"终北""华胥"之为中部人民的宇宙观；凡此一切创见，作者只凭推论，并不曾多找书本上的考据。但也不是以为无须多考据，无非因为客中无书，只好作罢。如得海内同志替这些臆说再多找些书本子的证据，自然很欢迎的。

四 作者相信《山海经》的神话价值很高，所以本编有时信任《山海经》的地方还比信任《楚辞》及其他书籍（如《淮南》）为较多。汉以后的作者的神话材料（如《搜神记》、《述异记》等书所载），有时也引用，但只作为一神话流传后经增饰修改后的最终式，或是一神话的演化的过程而已。

五 后世方士道教神仙之说兴起后的奇诞之谈，自然离原始神话的面目太远，但有时也引用，如述西王母神话时引《汉武内传》，月的神话引《龙城录》，这也无非表示一神话到了后来如何的被方士道教化而已。并不以此作为该神话的最终点。

六 作者对于自己的引用书籍的时代的意见，及该书在神话上的价值，都在篇末在"参考用书"内有些说明。

七 这本书一则是草创，二则是绪论性质，所以中间对于各种材料的解释、分析和征引，都只是视叙述之方便而定，并不是把中国神话夹巨细无遗地作系统的叙述。我希望另有人

来做这个工作。自己倘若时间容许，或者看书方便，也想试作较大的企图。将来或者也可以呈教。只是人事变幻，不知道有没有这等时间。

八　本书在客中仓卒属稿，手头没有应参考的书，虽然有几个朋友借给些书，到底不足，所以错记及失检之处，或许难免，要请读者原谅。几位热心的朋友，或是借给书，或是替查一二条，都是很感激，可是也不噜苏记下名字来了。

一九二八、十、二〇，作者于日本东京。

# 第一章　几个根本问题

"神话"这名词，中国向来是没有的。但神话的材料——虽然只是些片段的材料——却散见于古籍甚多，并且成为中国古代文学中的色彩鲜艳的部分。自两汉以来，曾有许多学者钻研这一部分的奇怪的材料，然而始终没有正确的解答。此可以他们对于那包含神话材料最多的《山海经》一书的意见为例证。班固依《七略》作《汉书·艺文志》，把《山海经》列在形法家之首(形法者，大举九州之势，以立城郭室舍形；六家，百二十二卷)。东汉明帝时，王景当治水之任，明帝赐景以《山海经》、《河渠书》、《禹贡图》，可知《山海经》在当时被视为实用的地理书了。王充这位有眼光的思想家也说："禹主治水，益主记异物，海外山表，无远不至，以所闻见，作《山海经》，董仲舒睹重常之鸟，刘子政晓贰负之尸，皆见《山海经》，故立二事之说。使禹、益行地不远，不能作《山海经》；董、刘不读《山海经》，不能定二疑。"(见《论衡·别通篇》)又说："按禹之《山经》，《淮南》

之《地形》,以察邹子(衍)之书,虚妄之言也。"(见《论衡·谈天篇》)这又可见王充也把《山海经》视为实用的地理书"方物志",而且是禹、益实地观察的记录了。《汉志》以后,《隋书·经籍志》(第七世纪)亦以《山海经》冠于"地理类"之首。(《隋志》:"汉初,萧何得秦图书,故知天下之要害,后又得《山海经》,相传以为夏禹所记。")自《汉志》以至《隋志》,中间五百多年,对于《山海经》的观念没有变更。自《隋志》以后又三百余年,五代末刘昫撰《旧唐书·经籍志》亦以《山海经》入"地理类";其后北宋欧阳修撰《新唐书·艺文志》,南宋王尧臣撰《崇文总目》,皆因依旧说。便是那时候对于《山海经》颇肯研究的尤袤,他的《遂初堂书目》(今在《说郛》中)也是把《山海经》放在"地理类"的。大胆怀疑《山海经》不是地理书的,似乎明代的胡应麟可算是第一人。他说:"《山海经》:古今语怪之祖。……余尝疑战国好奇之士本《穆天子传》之文与事,而侈大博极之,杂傅以《汲冢》、《纪年》之异闻,《周书》、《王会》之诡物,《离骚》、《天问》之遐旨,《南华》郑圃之寓言,以成此书。"又说:"始余读《山海经》而疑其本《穆天子传》,杂录《离骚》、《庄》、《列》,傅会以成者,然以出于先秦,未敢自信。逮读《楚辞辩证》云:'古今说《天问》者,皆本《山海经》、《淮南子》,今以文意考之,疑此二书,皆缘《天问》而作。'则紫阳已先得矣。"(皆见《少室山房笔丛》)胡应麟说"《山海经》是古今语怪之祖",是他的灼见。他推翻了自汉以来对于此书之成见,然而尚不能确实说出此书之性质;他不曾明言这是一部"小说"(中国的广义的用法)。清代修《四库全书》,方始正式将《山海经》放在子部小说家类了。这一段《山海经》的故事,就代表了汉至清的许多学者对于旧籍中的神话材料的看法。他们把《山海经》看作实用的地理书,固然不对,

他们把《山海经》视为小说，也不算对。他们不知道这特种的东西所谓"神话"者，原来是初民的知识的积累，其中有初民的宇宙观，宗教思想，道德标准，民族历史最初期的传说，并对于自然界的认识等等。

据最近的神话研究的结论，各民族的神话是各民族在上古时代（或原始时代）的生活和思想的产物。神话所述者，是"神们的行事"，但是这些"神们"不是凭空跳出来的，而是原始人民的生活状况和心理状况之必然的产物。原始人民的心理，有可举之特点六：一为相信万物皆有生命，思想，情绪，与人类一般；此即所谓泛灵论（Animism）。二为魔术的迷信，以为人可变兽，兽亦可变为人，而风雨雷电晦冥亦可用魔术以招致。三为相信人死后魂离躯壳，仍有知觉，且存在于别一世界（幽冥世界），衣食作息，与生前无异。四为相信鬼可附丽于有生或无生的物类，灵魂亦常能脱离躯壳，变为鸟或兽而自行其事。五为相信人类本可不死，所以死者乃是受了仇人的暗算（此惟少数原始民族则然）。六为好奇心非常强烈，见了自然现象（风雷雨雪等等）以及生死睡梦等事都觉得奇怪，渴要求其解答。（Andrew Lang：Myth，Ritus and Religion，P. 48-52）原始人本此蒙昧思想，加以强烈的好奇心，务要探索宇宙间万物的秘奥，结果则为创造种种荒诞的故事以代合理的解释，同时并深信其真确：此即今日我们所见的神话。

现代的文明民族和野蛮民族一样的有它们各自的神话。野蛮民族的神话尚为原始的形式，文明民族的神话则已颇美丽，成为文学的泉源。这并不是文明民族的神话自始即如此美丽，乃是该民族渐进文明后经过无数诗人的修改藻饰，乃始有今日的形式。这些古代诗人的努力，一方面固使朴陋的原始形

式的神话变为诡丽多姿，一方面却也使得神话历史化或哲学化，甚至脱离了神话的范畴而成为古代史与哲学的一部分。这在神话的发挥光大和保存上，不能不说是"厄运"。中国神话就是受了此"厄运"而至于散亡，仅存断片了。

就中国现存的古籍而搜集中国神话，我们不能不说中国民族确曾产生过伟大美丽的神话。为什么我们的神话不能全部保存而仅余零星的片段呢？鲁迅在《中国小说史略》内说："中国神话之所以仅存零星者，说者谓有二故：一者华土之民，先居黄河流域，颇乏天惠，其生也勤，故重实际而黜玄想，不更能集古传以成大文。二者，孔子出，以修身齐家治国平天下等实用为教，不欲言鬼神，太古荒唐之说，俱为儒者所不道，故其后不特无所光大，而又有散亡。然详案之，其故殆尤在神鬼之不别。天神地只人鬼，古者虽若有辨，而人鬼亦得为神祇。人神淆杂，则原始信仰无由蜕尽；原始信仰存则类于传说之言日出而不已，而旧有者于是僵死，新出者亦更无光焰也。"胡适在《白话文学史》内说："故事诗(Epic)在中国起来的很迟，这是世界文学史上一个很少见的现象。要解释这个现象，却也不容易。我想，也许是中国古代民族的文学确是仅有风谣与祀神歌，而没有长篇的故事诗，也许是古代本有故事诗，而因为文字的困难，不曾有纪录，故不得流传于后代；所流传的仅有短篇的抒情诗。这二说之中，我却倾向于前一说。'三百篇'中如《大雅》之《生民》，如《商颂》之《玄鸟》，都是很可以作故事诗的题目，然而终于没有故事诗出来。可见古代的中国民族是一种朴实而不富于想象力的民族。他们生在温带与寒带之间，天然的供给远没有南方民族的丰厚，他们须要时时对天然奋斗，不

能象热带民族那样懒洋洋地睡在棕榈树下白日见鬼，白昼做梦。所以'三百篇'里竟没有神话的遗迹。所有的一点点神话如《生民》、《玄鸟》的'感生'故事，其中人物不过是祖宗与上帝而已(《商颂》作于周时，《玄鸟》的神话似是受了姜嫄故事的影响以后仿作的)。所以我们很可以说中国古代民族没有故事诗，仅有简单的祀神歌与风谣而已。后来中国文化的疆域渐渐扩大了，南方民族的文学渐渐变成了中国文学的一部分。试把《周南》、《召南》的诗和《楚辞》比较，我们便可以看出汝汉之间的文学和湘沅之间的文学大不相同，便可以看出疆域越往南，文学越带有神话的分子与想象的能力。我们看《离骚》里的许多神的名字——羲和，望舒等——便可以知道南方民族曾有不少的神话。至于这些神话是否取故事诗的形式，这一层我们却无从考证了。"(《白话文学史》页 75—76)。

据胡先生的意见，则古代中国民族因为"生长在温带与寒带之间，天然的供给远没有南方民族的丰厚，他们须要时时对天然奋斗，不能象热带民族那样懒洋洋地睡在棕榈树下白日见鬼，白昼做梦。所以'三百篇'里竟没有神话的遗迹"。但是我觉得只就"三百篇"以论定中国古代(北方)民族之没有神话，证据未免薄弱了些罢？为什么呢？因为"三百篇"是孔子删定的，而孔子则不欲言鬼神。况且"时时要对天然奋斗"的北方民族也可以创造丰富的神话，例如北欧民族。因为自然环境的不同，北欧的神话和南欧希腊的神话，色彩大异，这是事实。"神话是信仰的产物，而信仰又是经验的产物。人类的经验不能到处一律，而他们所见的地形与气候，也不能到处一律。有些民族，早进于农业文化时代，于是他们的神话就呈现了农业社会的色彩……但是同时的山居而以游牧为生的民族，却因

经验不同，故而有了极不同的神话。"(Mackenzie's Myths of Crete and Pre-Hellenic Europe: Introduction, P. 23-24)可见地形和气候只能影响到神话的色彩，却不能掩没一民族在神话时代的创造冲动。现在世界上文化程度极低的野蛮民族如南非洲的布西曼(Bushmen)族，只会采掘植物的块根，打些小鸟小兽过生活，又如奥伐赫莱罗(Ovaherero)族，尚在游牧时代，他们都在热带，不必时时和天然苦斗，他们很可以懒洋洋地睡在棕榈树下白日见鬼，白昼做梦，然而他们也只有绝简陋的神话。中国古代(北方)民族之曾有丰富的神话，大概是无疑的(下面还要详论)；问题是这些神话何以到战国时就好象歇灭了。"颇乏天惠，其生也勤"，不是神话销歇的原因，已经从北欧神话可得一证明；而孔子的"实用为教"，在战国时亦未有绝对的权威，则又已不象是北方神话的致命伤。所以中国北部神话之早就销歇，一定另有其原因。据我个人的意见，原因有二：一为神话的历史化，二为当时社会上没有激动全民族心灵的大事件以诱引"神代诗人"的产生。神话的历史化，固然也保存了相当的神话；但神话的历史化太早，便容易使得神话僵死。中国北部的神话，大概在商周之交已经历史化得很完备，神话的色彩大半褪落，只剩了《生民》、《玄鸟》的"感生"故事。至于诱引"神代诗人"产生的大事件，在武王伐纣以后，便似乎没有。穆王西征，一定是当时激动全民族心灵的大事件，所以后来就有了"神话"的《穆天子传》。自武王以至平王东迁，中国北方人民过的是"散文"的生活，不是"史诗"的生活，民间流传的原始时代的神话得不到新刺激以为光大之资，结果自然是渐就僵死。到了春秋战国，社会生活已经是写实主义的，离神话时代太远了，而当时的战乱，又迫人"重实际而黜玄想"，以此

北方诸子争鸣，而皆不言及神话。然而被历史化了的一部分神话，到底还保存着。直到西汉儒术大盛以后，民间的口头的神话之和古史有关者，尚被文人采录了去，成为现在我们所见的关于女娲氏及蚩尤的神话的断片了。

从上文的论证而观，中国北部民族曾有神话，大概可以置信了。现在我们就可以看一看现有的中国神话的断片内，何者是可以算是北部民族的产物。《淮南子·览冥训》云：

> 往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载；火爁炎而不灭，水浩洋而不息；猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱。于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极（高诱注：天废顿，以鳌足柱之），杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水；苍天补，四极正，淫水涸，冀州平，狡虫死，颛民生。

这一段可说是中国的洪水神话的片断。北欧神话说神奥定（Odin）杀死了冰巨人伊密尔以后，将他的头盖骨造成了天，又使四个最强壮的矮人（在北欧神话内有矮人，与神同时存在，居于地下穴，善工艺）立于地之四角，撑住了天，不让天崩坠下来。这里所说北欧神话的四个矮人撑住了天，把天看成了青石板一样的东西，和我们的女娲炼五色石补天，断鳌足为柱，撑住了天，实在是很有趣味的巧合。北方民族大概是多见沉重的阴暗的天空，所以容易想象天是一块石板。这是从自然现象的关系上推测"女娲补天"之说大概是北方的神话。再看《淮南子·天文训》又有这样一段话：

昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山（高诱注：不周山在西北），天柱折，地维绝；天倾西北，故日月星辰就焉，地不满东南，故水潦尘埃归焉。

这里所说共工氏的破坏工作，大概是在女娲补天立柱以后；从《列子·汤问》里的一条同性质的记载，我们更可以明白：

故昔者女娲氏炼五色石以补其（天）阙，断鳌之足，以立四极。其后共工氏与颛顼争为帝，怒而触不周之山，折天柱，绝地维，故天倾西北，日月星辰就焉；地不满东南，故百川水潦归焉。

补《史记》的《三皇本纪》却有很不相同的记载：

诸侯有共工氏，任智刑，以强霸而不王，以水乘木，乃与祝融战，不胜而怒，乃头触不周山，崩。天柱折，地维缺。女娲乃炼五色石以补天，断鳌足以立四极，聚芦灰以止滔水，以济冀州。于是地平天成，不改旧物。

把女娲补天作为共工氏折断天柱以后的事，未见他书，所以《三皇本纪》云云，显然是修改了传说，然而修改得太坏了。《淮南子》成书较早，所据旧说，自然较为可靠。所谓"天倾西北……地不满东南"，正是北方人民对于宇宙形状的看法；由此也可想象女娲的神话大概是发生在北部了。

我们再看《楚辞》内有没有说到女娲及共工氏。《离骚》中有"路不周以左转兮"一句，并未说到女娲。《天问》里既言"女

娲有体，孰制匠之？”又言“康回凭怒，墬何故以东南倾？”“八柱何当？东南何亏？”康回是共工之名，“墬”训“地”，所以“康回凭怒”及“八柱何当？”等句大概就是指共工氏头触不周山以至天倾西北、地不满东南而言。但是可注意的是屈原未言及女娲补天之事。屈原是长江流域即中国中部的人，他很熟习并且喜欢神话，如果中部民间也有女娲补天的神话，则屈原文中未必竟会忘记了引用。然而竟没有。即此便可想见那时楚与北方诸国虽交通频繁，而北方的神话尚未全部流传到南方的楚国。这又是女娲神话源出北方的一个旁证了。

《列子·汤问》的北山愚公移山的故事，也显然是曾经修改过的北方神话的片段。原文如下：

> 太行、王屋二山，方七百里，高万仞，本在冀州之南，河阳之北。北山愚公者，年且九十；面山而居，惩山北之塞，出入之迂也，聚室而谋曰：“吾与汝毕力平险，指通豫南，达于汉阴；可乎？”杂然相许。其妻献疑曰：“以君之力，曾不能损魁父（谓小山）之丘，如太行、王屋何？且焉置土石？”杂曰：“投诸渤海之尾，隐土之北。”遂率子孙，荷担者三夫，叩石垦壤，箕畚运于渤海之尾。邻人京城氏之孀妻，有遗男始龀，跳往助之。寒暑易节，始一反焉。河曲智叟笑而止之曰：“甚矣，汝之不惠！以残年余力，曾不能毁山之一毛，其如土石何！”北山愚公长息曰：“汝心之固，固不可彻，曾不若孀妻弱子！虽我之死，有子存焉；子又生孙，孙又生子，子又有子，子又有孙，子子孙孙，无穷匮也，而山不加增，何苦而不平？”河曲智叟无以应。操蛇之神闻之，惧其不已也，告之于帝；帝感其诚，命夸娥氏二子负二

山，一厝朔东，一厝雍南，自此冀之南，汉之阴，无垄断焉。

这是一段很有哲学意味的神话，主要目的在说明太行、王屋二山之方位之所以然。二山既在北部，所以此神话亦显然是北部的产物。愚公和智叟或者本是“半神半人”的人物，伪造《列子》的人加以最后的修改，成了现在的形式，便很象一个“寓言”了。

再看黄帝讨伐蚩尤的神话。先秦的书，常常说到蚩尤，例如《管子》云“蚩尤受卢山之金而作五兵”。《山海经》十七云：“蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃命应龙攻之冀州之野。应龙畜水，蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃。雨止，遂杀蚩尤。魃不得复上，所居不雨。叔均言之帝，后置之赤水之北。”《史记》亦载黄帝与蚩尤战于涿鹿之野，但已完全剥落了神话的性质而成为历史了。太史公抉择史料的态度，素来是严格的；他既然采取了蚩尤的传说，可知这是当时极盛行的传说。黄帝是中国古代（北方）民族的一个半神性的皇帝，——或者竟可以说是全属神话，而涿鹿又是北方，所以我们很可以说蚩尤的神话是产生于北部。屈原的《离骚》和《天问》屡言及“鲧、禹、启、羿”，也说到共工和女娲，但是没有黄帝和蚩尤；这又是一个旁证，使我们相信黄帝和蚩尤的神话不但产生于北方，而且在屈原的时代尚未盛行于中部的长江流域。

上文引过胡适对于中国神话的意见，现在我要从胡先生的议论中再提出一点来作为研究的端绪。胡先生说：“后来中国文化的疆域渐渐扩大了，南方民族的文学渐渐变成了中国文学的一部分。试把《周南》、《召南》的诗，和《楚辞》比较，我们

便可以看出汝汉之间的文学和湘沅之间的文学大不相同，便可以看出疆域越往南，文学越带有神话的分子和想象的能力。我们看《离骚》里的许多神的名字——羲和，望舒等——便可以知道南方民族曾有不少的神话。”（《白话文学史》页 76）是的，南方民族曾有不少的神话，靠《楚辞》而保存至今。但是我们也可以说，若就秦汉之间的时代而言，《楚辞》确可算是南方民族的文学，因而《楚辞》内的神话也可以称为“南方民族”的神话。然而若就现有的中国神话的全体而观，则《楚辞》内的神话只能算是“中部民族”或沅湘文化的产物；因为后来有“更南方”的民族的神话也变成了中国文学或神话的一部分了。对于这一点，我们在下节内再来详细讨论。现在先须问《楚辞》内的神话是否真正中部民族的产物，或竟是北部民族所造而流传至于沅湘流域？自然我们也承认《楚辞》有不少北部的神话，例如上节所举北部神话亦有见于《天问》者；可是中部民族（姑且说楚是代表）有它自己的神话，却也是不可否认的事实。我们不能因为“汝汉之间的文学”没有神话分子而断定只有南方民族的神话，也不能因为《楚辞》中有些神话是属于北方民族的信仰观察而遂谓都从北方流传来。

中部民族的楚国确有它自己的神话，可从王逸的《天问》叙见之。王逸说：“屈原放逐，忧心愁悴，彷徨山泽，经历陵陆，嗟号昊旻，仰天叹息；见楚有先王之庙及公卿祠堂，图画天地山川神灵，琦玮僪佹，及古贤圣怪物行事。周流罢倦，休息其下，仰见图画，因书其壁，呵而问之，以渫愤懑，舒泻愁思。楚人哀惜屈原，因共论述，故其文义不次序云尔。”

王逸这一番话，有些是不可信的；譬如他说“周流罢倦，休息其下，仰见图画，因书其壁”，全出附会。屈原的时代，书写的

工具尚甚繁重，书壁这事，很不方便。但他说“楚有先王之庙及公卿祠堂，图画天地山川神灵，琦玮谲诡，及古贤圣怪物行事”，大概可信。这些“天地山川神灵”，“古贤圣怪物行事”，便是神话的材料。我们知道希腊古代的神庙及公共建筑上大都雕刻着神话的事迹；我们又知道现在所有的古埃及神话大部得之于金字塔刻文，及埃及皇帝陵墓寝宫的石壁的刻文，或是贵族所葬的“岩壁墓道”石壁上的刻文。可知在古代尚有神话流行于口头的时候，“先王之庙”和“公卿祠堂”的墙壁上图画些神话的事迹，原是寻常的事。这些神话当然是本地的出产而非外来货品。《天问》中言及“昆仑”，言及“鳌戴山抃”，言及“羲和”，言及禹化熊而涂山女化石的神话，大概都是楚民族即中部民族自己的神话。

然而最足表现温带地方的中部民族对于自然现象的想象力的，是《楚辞》中《九歌》的几道。王逸谓“昔楚国南郢之邑，沅湘之间，其俗信鬼而好祠，其祠必作歌乐鼓舞以乐诸神。屈原放逐，窜伏其域，怀忧苦毒，愁思沸郁，出见俗人祭祀之礼，歌舞之乐，其词鄙陋，因为作《九歌》之曲”。可知《九歌》是当时民间的祀神歌而经屈原修饰改作的。古代人民的祀神歌大都是叙述神之行事，所以也就是神话。《九歌》中的《东君》是祀太阳神之歌，其词曰：

> 暾将出兮东方，照吾槛兮扶桑；抚余马兮安驱，夜皎皎兮既明。驾龙辀兮乘雷，载云旗兮委蛇……青云衣兮白霓裳，举长矢兮射天狼；操余弧兮反沦降，援北斗兮酌桂浆，撰余辔兮高驼翔，杳冥冥兮以东行。

这是说太阳神青衣白裙，乘雷车而行，举长矢射天狼；长矢自是象征太阳的光线，而天狼也许是象征阴霾的云雾。把太阳神想象成如此光明俊伟的，原不限于温带地方的人民；但是《楚辞》是中部的楚民俗的产物，所以我们很可以认《东君》的太阳神话是属于中部民族的。又如《山鬼》一篇云：

> 若有人兮山之阿，被薜荔兮带女萝；既含睇兮又宜笑，子慕予兮善窈窕；乘赤豹兮从文狸，辛夷车兮结桂旗。被石兰兮带杜衡，折芳馨兮遗所思。

我们看这《山鬼》是多么窈窕妩媚！王逸注谓："《庄子》曰，山有夔；《淮南》曰，出出嗥阳。楚人所祠，岂此类乎？"自然不是的。我以为这所谓"山鬼"大概相当于希腊神话中的 Nymphe（义为"新妇"），是山林水泉的女神；在希腊神话中，她们有许多恋爱故事。我们的"山鬼"也是不免于恋爱的，所以她要"折芳馨兮遗所思"，要"怨公子兮怅忘归"，要"思公子兮徒离忧"了。《山鬼》所描写的自然境界，所表现的情绪，都是中部湘沅之间的，所以是真正的中部民族神话。

我以为《九歌》的最初形式大概很铺叙了一些神们的恋爱故事。譬如《大司命》是"运命神"的神话，而《少司命》便象是司恋爱的女神的神话。（此在下面第六章尚要详论。）自来的解释《楚辞》者都以为是屈原思君之作，便弄得格格难通了。"巫山神女"的传说，在当时一定也是洋洋大观，可惜现在我们只能在宋玉的《高唐赋》里找得一些片段了。

如果我们承认了上述的对于中国神话的北部中部的分法

是可以成立的，那么，我们自然而然会发生了另一问题：即南方民族是否也在大中国的神话系统内加进一些材料。我们的回答是"有的"。但在探讨此问题以前，让我们先来注意另一问题，即两汉以前的古籍中没有一些关于天地创造的神话。女娲补天的神话，显然是天地创造以后的事。有许多民族的神话都说到天地创造以后复有一度的破坏，然后由神再行修补，"重整乾坤"；此在希腊神话为"洪水"，在北欧神话为 Ragnarok（神的劫难）。中国的北部人民大概也有类乎北欧的 Ragnarok 的神话，而女娲补天即其尾声。既有再造宇宙的神话，应该也有始辟天地的神话。然而先秦之书如《山海经》和《楚辞》，西汉的书如《淮南子》，都没有"开辟天地"的神话的影踪。《天问》起首言"遂古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢暗，谁能极之？……圜则九重，孰营度之？惟兹何功，孰初作之？"并无一言说到天地的创造。就今所知，天地开辟的神话始见于三国时吴国徐整的《五运历年纪》：

> 首生盘古，垂死化身，气成风云，声为雷霆。左眼为日，右眼为月，四肢五体为四极五岳，血液为江河，筋脉为地理，肌肉为田土，发髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金玉，精髓为珠石，汗流为雨泽；身之诸虫，因风所感，化为黎氓。

又据《太平御览》七八所引徐整的《三五历纪》（言三皇五帝之史，故曰《三五历纪》）的逸文则谓：

> 天地混沌如鸡子，盘古生其中；万八千岁，天地开辟，

阳清为天，阴浊为地；盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈。如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长，后乃有三皇。

把这两段话合起来，便是开辟天地的神话。徐整是吴人，大概这盘古开辟天地的神话当时就流行在南方（假定是两粤），到三国时始传播到东南的吴。如果这是北部和中部本有的神话，则秦汉之书不应毫无说及；又假定是南方两粤地方的神话，则汉文以后始通南粤，到三国时有神话流传到吴越，似乎也在情理之中（汉时与南方交通大开，征伐苗蛮，次数最多；因战争而有交通，因此南方的神话传说也流传过来了）。后来的《述异记》云：

盘古氏，天地万物之祖也，然则生物始于盘古。

昔盘古之死也：头为四岳，目为日月，脂膏为江海，毛发为草木。秦汉间俗说：盘古头为东岳，腹为中岳，左臂为南岳，右臂为西岳。先儒说：泣为江河，气为风，声为雷，目瞳为电。古说：喜为晴，怒为阴。吴楚间说：盘古氏夫妻，阴阳之始也。今南海有盘古氏墓，亘三百余里，俗云后人追葬盘古之魂也。

《述异记》旧题梁任昉撰，但和《列子》一样，是后人剽窃诸小说而伪托任昉（依《四库全书提要》的论断），它的价值，很可怀疑；所以这一条关于盘古的记事的"秦汉间俗说"一语，也未必可靠，不能据以证明秦汉间已有盘古的传说。反之，《述异记》说"南海有盘古氏墓"，而《路史》注则谓"湘乡有盘古保，云

都有盘古祠，荆湖南北，以十月六日为盘古生日；《元丰九域志》：广陵有盘古冢庙”，也帮助我们想象盘古的神话本产生于南方而后渐渐北行的。

现在我们可以作一个结论了。现存的中国神话只是全体中之小部，而且片断不复成系统；然此片断的材料亦非一地所产生，如上说，可分为北中南三部；或者此北中南三部的神话本来都是很美丽伟大，各自成为独立的系统，但不幸均以各种原因而歇灭，至今三者都存了断片，并且三者合起来而成的中国神话也还是不成系统，只是片段而已。

就我们现有的神话而分别其北中南部的成分，可说是南方的保存得最少，北部的次之，中部的最多。南部神话现惟盘古氏的故事以历史形式被保存着。（即以盘古氏神话而言，亦惟徐整之说为可信，《述异记》是伪书，关于盘古一条，臆加之处很显明。）然而我们猜想起来，已经创造了盘古开辟天地之神话的岭南民族一定还有其他许多神话。这些神话，因为没有文人采用，便自然而然的枯死。和南方的交通，盛于汉代，那时中国本来的（汉族的）文化已经到了相当的高度，鄙视邻近的小民族，南方的神话当然亦不为重视，虽然民间也许流传，但随即混入土著的原始信仰中，渐渐改变了外形，终于化成莫名其妙的迷信的习俗，完全失却了神话的意义了。

## 第八章　结　　论

上面已经把中国神话的各方面都大略讨论到了，现在我们可以来一个结论。

本编只是中国神话的"绪论"。本编的目的只是要根据了安得烈·兰(Andrew Lang)所谓人类学的方法与遗形说的理论,把杂乱的中国神话材料估量一下,分析一下。作者在此书内所要叙述的,也只有中国神话曾是如何的混合构造而成(例如第一章所讨论的北中南三部的神话),中国神话有怎样的演化,受过怎样的修改,有怎么的宇宙观,怎样的解释自然现象的故事。还有,原始思想与后代方士派神仙之谈的区分,也是所讨论的一点。至于中国神话的"集大成"的任务,却不是本书所能负担得了的。

因此,留待将来的问题就有三个:

一 我们能不能将一部分古代史还原为神话?上面讲过,我们的古代史,至少在禹以前的,实在都是神话。如果欲系统地再建起中国神话,必须先使古代史还原。原则,神的系统便无从建立。然而要解决这个问题,困难正复不少。古代史虽然即是神话的化身,可是已经被屡次修改得完全不象神话。并且古代史自身的系统亦不明了,也已经不是全部神话而只是一小部分神话被历史化了而保存为现在的形式。所以即使将古史还原为神话,也只是不完全的神话。如果一定要求其相当的完整,那么,一些推想和假定是必要的了。用了极缜密的考证和推论,也许我们可以创造一个不至于十分荒谬武断的中国神话的系统。

二 中国民族在发展的过程中,不断的有新分子参加进来。这些新分子也有它自己的神话和传说,例如蜀,在扬雄的《蜀王本纪》、常璩的《华阳国志》内还存留着一些;如吴越,则在赵煜的《吴越春秋》内也有若干传说。此种地方的传说,当然也可以算为中国神话的一部分。这也需要特别的搜辑和研究。

至于西南的苗、瑶、僮各族，还有神话活在他们口头的，也在搜采之列。这个工作就更繁重了。

三 古来关于灾异的迷信，如谓虹霓乃天地之淫气之类，都有原始信仰为其背景；又后世的变形记，及新生的鬼神，也都因原始信仰尚存在而发生，凡此诸端，一方面固然和神话混淆不清，一方面也是变质的神话(指其尚有原始信仰而言)。这一部分材料，也须得很谨慎的特别处理。

以上三问题，在我看来，至少是建立系统的中国神话的先决条件，不解决第一问题，则我们只有碎断的神话故事，没有神话的系统；不解决第二问题，则地方传说会混入了神话里去；不解决第三问题，则原始形式的神话不能分离而独立。在这本小书里，不能容许这烦重的讨论。本书既是ABC性质，只能举示中国神话的大概面目罢了。

---

**茅盾**(1896—1981)，原名沈德鸿，字雁冰，用茅盾、玄珠、方璧、郎天等笔名。浙江桐乡县乌镇人。现代文学家，中国神话学的开创者之一。神话方面的著述主要有：《中国神话研究ABC》(1929)、《神话杂论》(1929)、《北欧神话ABC》(1930)。1981年出版的《神话研究》(天津百花文艺出版社)是上述部分专著与神话论文的结集。

# 中国古代神话之研究*

○冯承钧

## 绪　　言

中国古代史，人事神话相参杂。时代逾远，神话愈多。古之治史者，不能不取材于是，采其成立已久之故事，衍绎而成史文。其尚未流行者，则屏弃不录。洎后其说流行，史家复又收之。此孔子删书所以断自唐虞，而司马迁又取"旧俗风谣"，上始黄帝。司马贞复采成说，又补三皇也。由是观之，神话之影响古史大矣哉。

窃揣古代记事之书，必不似今人分界之严。缘古代人神杂糅，史家所谓荒唐无稽者，未必非古人所公认之陈迹盛事，乃古之史家采辑史料，多凭主观，认为似真者存之，认为不实者去之，其不可去者则易神与怪，为圣为人，不可删者则执"传信传疑"之说以自解。复又绳以所谓"大义"、所谓"史法"，古代专

---

* 本文原载天津《国闻周报》第6卷第9、10、11、12、13、14、16、17期，1929年3月—5月。这里选录的是其中的绪言（第9期）及洪水故事（第12期）两节。

说之真相，遂浑然不可复识矣。所可幸者，《诗》、《书》、《春秋》、《史记》之外，尚有直叙古代传说之书可供研寻。今尚不难远溯古代民话之源流，恢复古代神怪之本相。研寻既久，始悟后人久为古史所欺。昔之所谓“先王陈迹圣人盛事”，实为后人“史化”之成绩。古代故事，实不如是也。谓予不信，请举晋宋以前古书所记三皇五帝诞生之事以明之。

燧人之世，有巨人迹出于雷泽。华胥以足履之，有娠。生伏羲于成纪，蛇身人首。(《帝王世纪》)

有华胥之洲，神母游其上。有青虹绕神母久而方灭，即觉有娠。历十二年而生庖牺。长头修目，龟齿龙唇，眉有白毫，发垂委地。(《拾遗记》)

女娲氏亦蛇首人身，一号女希，是为女皇。(《帝王世纪》)

女娲人头蛇身，一日七十化。(《楚辞·天问》注)

女娲氏蛇身人面，牛首虎鼻。(《列子》)

神农母曰任姒，有蟜氏女登为少典妃，游华阳，有神龙首，感生炎帝，人身牛首。(《帝王世纪》)

黄帝母曰附宝。见大电绕北斗枢星照郊野。感孕二十四月生黄帝。(《帝王世纪》)

黄帝时有蚩尤兄弟八十一人，并兽身人语，铜头铁额，食砂石子，造立兵杖。(《龙鱼河图》)

尧母庆都与赤龙合有娠，孕十四月而生尧。(《帝王世纪》、《宋书·符瑞志》)

舜母握登见大虹意感而生舜。(《宋书·符瑞志》)

禹母女嬉于砥山，得薏苡而吞之。意若为人所感，因而妊孕，剖胁而生。(《吴越春秋》)

契母简狄行浴，见玄鸟堕其卵，取吞之，因孕生契。(《史记》)

右引诸文，愿属神话，自不能认为事实。故《尚书》、《史纪》多录其人而删其事。吾人须知研究史学不可专恃一家之说。二书所不录者，必有他书采集遗事傍贯异闻，所谓人弃我取也。故吾人寻研，不限于"史"。史书之外，只能恢复古代传说之本相者，皆采辑之，尤重侈谈神怪之古书。盖古之史家，将古代故事零切碎割，将神话中之神怪改头换面，既不成神话，而又非史实，与其谈空说有，不若寻本穷源也。

兹试举一例以明之。考《楚辞·天问》曰："永遏在羽山，夫何三年不施。(按一本作施误。施与弛同。应依《史记·河渠书》注作弛坏解。《山海经》郭注引《归藏》：有鲧死三岁不腐之说，可对证。)"伯禹腹鲧(即鲧)，夫何以变化。"此数语遍检《楚

亦奉江氏《补注》诸说，虽牵强附会，终未能得其解。又考《尧典》、“殛鲧于羽山”一语，传注多训“殛”为放流拘囚，与一切字书所训之义独殊，亦不可解。后检《左传》、《国语》、《山海经》，原文始获了然。盖古有神话，谓鲧死三年，其尸不腐，剖以吴刀，而出禹，鲧遂化为黄龙。后人以其事不经，乃删去之。故《尚书》无其事，《史记》亦无其文。越人附丽夏后氏，遂又造作禹母吞薏苡而得孕，剖胁而生之说（见《吴越春秋》）。昔马援有薏苡明珠之谤（《后汉书·马援传》），此物盖南方所产，其事为越人所造无疑，非古之神话也。至《尚书》传注训殛为拘者，因有鲧死三年不腐之说，从旧训则不免有语怪之讥，乃改训为拘，改为拘三年而后死，此亦《国语》注“殛放而杀之”调停之说也。《楚辞·天问》有阻穷西征，岩何越焉句，注以为鲧事，谓其度越岭岩之险，因堕死焉。亦附会之说，此事不属鲧也。具见注疏家“史化”神怪之大费苦心，殊不知故事之真相虽失，而神话之禹终有一日复其原形也。

予前研究中国古史，所见不可解之事甚多，今始憬然悟古人记述古事，特将神话中人物变其面目。但其面目势难全变，终有不能自圆其说之处。而后之儒家又惟“微言大义”是求，故没世而不能明其义。古今学者为一极易解之“滔天”（《尧典》共工条）二字，争讼两千年始得半解，具见研究一事，不用科学方法整理者，时间及心思，皆无端消耗也。

难者曰：子既以古人多为神怪“人化”者，何以后世君主亦有神奇欤。其例甚多，举不胜举。如《史记》所志：“刘媪常息大泽之陂，梦与神遇。是时雷电晦冥，太公往视，则见蛟龙于其上，已而有身，遂生高祖。”《明史》所志：“太祖之生，赤光烛天，三日洗儿，红罗浮至。”等事。此姑引正史一二事，至稗史所志

之事，尤更仆难数也。予曰：此又一问题也。古之神话，出自民间口传；后之灵异，出自文人伪造。古之君王容易私造家谱，附丽前王，后日君主则不然。言其出身，为无赖博徒者有之，为盗贼僧徒者有之，皆能君有天下。既不能蓋附古代帝王，自不免倡造神异，以愚黔首。关于此问题，予后此别有研究，暂不引伸。

此篇所辑材料，今之史家必有讥为伪书稗说者。第伪书二字，颇难下一定义也。古书之流传至今者，由简策变抄写，由抄写变印刷，经若干年若干人之手，决不能使古人原著，不易篇章字句，完全传之于今。《尚书》一书，若佚而不传，吾人今能读者，《史记》翻译之文而已。则严格言之，古书皆不免有伪。《周官》一书，审其全文，必为伪书，绝无可疑。顾造伪书者，欲证其书之非伪，必选用若干古典，以实篇章，则伪书亦不免有真。至稗官之说，委巷之谈，亦自有其价值。研究社会历史者，不能不取材于其中。其价值或与叙帝德臣功家谱式之正史相等，未可轻视也。吾人研究中国古代神话，且嫌所谓正史乾燥无味，又恨非正史材料缺乏，使今日《山海经》类之地志，《世本》类之家谱，《楚辞》类之文学，子书中之民话，多存数种，研究之中当不致感觉无数困难，而古史问题，或更加解决不少矣。

本篇研究，并非凿空，所辑诸事，皆有所本，亦非臆断，中有数事，仅引旧文，未附鄙说。综合考之，结论自见。兹将诸事有类可归者，合为羲和故事、洪水故事两种。别有重黎绝地天通一事，无类可归，别附篇末。嗣后复有所考，当更续之。

# 洪水故事

我国古代有洪水氾滥及治水之传说，西人研究中国古史者，辄以基督教圣经 bible 中之洪水拟之。其实两者性质不同。教经之洪水，含有罚罪之意，中国之洪水，含有治水之意。中国洪水故事之中，亦包含有神话不少，特尽为古人“历史化”而已。爰鸠集旧文，求其原相。分述于下。

**禹之故事**

《尚书·尧典》：“帝曰：咨，四岳！汤汤洪水方割，荡荡怀山襄陵，浩浩滔天。下民其咨，有能俾乂？佥曰：於！鲧域！帝曰：吁咈哉！方命圮族。岳曰：民异哉！试可乃已。帝曰：往！钦哉！九载绩用弗成。”

《尸子》卷上：“古者龙门未辟，吕梁未凿，河出于孟门之上，大溢逆流，无有丘陵，高阜灭之，名曰洪水。”

《史记》卷一：“尧又曰：嗟，四岳，汤汤洪水滔天，浩浩怀山襄陵，下民其忧。有能使治者，皆曰鲧可。尧曰：鲧负命毁族，不可。岳曰：异哉！试不可用而已。尧于是听岳用鲧，九载功用不成。”

以上为《尚书》、《史记》所传，举鲧治水之事。《史记》为《尚书》之译文，谓此事出于《尚书》亦可。至鲧之治水方法何如耶，此事《尚书》不载。惟见《山海经》卷十八云：“洪水滔天，鲧窃帝之息坏，以堙洪水不待帝命。”又郭注引《归藏》启筮云：“滔滔洪水，无所止极。伯鲧乃以息石息壤，以填洪水。”

至罚罪之法，据《舜典》，则舜“殛鲧于羽山。”据《天问》：“永遏在羽山，夫何三年不施？伯禹腹鲧（鲧），夫何以变化？”据

《山海经》卷十八："帝令祝融杀鲧于羽郊。"《国语》卷十四："昔鲧违帝命，殛之于羽山，化为黄熊，以入于羽渊。"《舜典》《天问》注，释殛字之义，谓为拘囚流放。《国语》注则为殛放而杀之。

据右引诸文，可见注解者，尚不能决定鲧之或死或放也。余以为此事使人怀疑不决者，因其间附有神话。观下文各条，可以了然矣。

《左传》昭七年传："昔尧殛鲧于羽山，其神化为黄熊（注云亦作能，三足龟也），以入于羽渊。"此与《国语》之说符也。

《山海经》卷十八郭注引《归藏》启筮云："鲧死三岁不腐，剖之以吴刀，化为黄龙。"

《述异记》云："尧使鲧治水不胜其任，遂诛鲧于羽山，化为黄熊，入于羽渊。黄能即黄熊也。陆居曰熊，水居曰能。"

《拾遗记》云："尧命鲧治水，九载无绩，自沈于羽渊，化为玄鱼。"

综考右文，可见鲧死后尚有如许神话。古史家欲鲧之"人化"，删去其神异，而于三年不腐之说，又不能尽掩，乃硬将"殛"字训为流放。此故事古时传说，应系鲧死三年，其尸不腐，吴刀破腹，出禹，尸乃化为黄能。考《山海经》（卷十八）"祝融杀鲧于羽郊，鲧复生禹。"二语之意，亦可证禹之生。在鲧死之后，又证以禹破石出启之传说。可知禹之生自亦有相类之神话也。

以上为鲧之神话。禹之神话，又如何耶？兹先引《史记》史化之文，复次述神异之事。

《史记》卷一云："舜举鲧子禹，而使续鲧之业。禹伤先人父鲧功之不成受诛，乃劳身焦思，居外十三年，过家门不敢入。薄衣食致孝于鬼神，卑宫室致费于沟淢。陆行乘车，水行乘船，泥

行乘檋，山行乘橇，左准绳，右规矩，载四时以开九州，通九道，陂九泽，度九山，令益予众庶稻，可种卑湿，命后稷予众庶难得之食。食少，谓有馀相给，以均诸侯。”

禹之治水神话甚多，兹惟录其化熊，杀相柳（一作相繇），锁巫支祈三事于下：

《楚辞》卷三《天问》注引《淮南子》（今本无）：“禹治鸿水，通轘辕山，化为熊。谓涂山氏（禹娶山氏女谓之女娇）曰：欲饷，闻鼓声乃来。禹跳石误中鼓。涂山氏往见，禹方作熊，惭而去，至嵩高山下化为石，方生启。禹曰：归我子！石破北方而启生。”

《山海经》卷八云：“共工之臣曰相柳氏，九首以食于九山。相柳之所抵，厥为泽溪禹杀相柳。其血腥不可以树五谷种。禹厥之，三仞三沮，乃以为众帝之台，在昆仑之北，柔利之东。相柳者，九首人面蛇身而青。”

又卷十七：“共工臣名曰相繇。（郭注：相柳也语声转耳），九首蛇身，自环食于九土。其所歍所尼，即为源泽。不辛乃苦，百兽莫敢处。禹湮洪水，杀相繇。其血腥臭，不可生谷。其地其水，不可居也。禹湮之，三仞三沮，乃以为池。群帝是因以为台。

《古岳渎经》“禹治水三至桐柏山”惊风迅雷，石号水鸣，五伯拥川，天老肃兵，不能兴。禹怒召集百灵，授命夔龙。桐柏千君长稽首请命。禹囚鸿蒙氏、商章氏、兜氏、卢氏、犁娄氏，乃获淮涡水神。名巫支祈，善应对言语，辨江淮之深，原隰之远近。形若猕猴，缩鼻高额，青躯白首，金目云牙。颈伸百尺，力逾九象，搏击腾踔，疾奔轻利，倏忽间视不可久。禹乃授之童律，不能制，授之庚辰，能制。鸱脾桓胡，水魅山灵，木妖石怪，奔号聚绕，以几千数，庚辰持戟逐去。颈锁大索，穿金铃，徙之淮阴之

龟山足下，淮水安流。”（按此文略类佛经应系晋唐间人杜撰）

大禹治水之事，《吕氏春秋》、《墨子》、《吴越春秋》、《越绝书》尚有记述之文，兹不备引。

**台骀故事**

古之治水者，尚有台骀。《左传》、《史记》及《前汉书》、《古今人表》著录其人。《左传》昭元年（并见《史记》卷四十二）云：“昔金天氏有裔子曰昧，为玄冥师。（服虔曰玄冥，水官也。师长也。）生允格台骀。台骀能业其官，宣汾洮，障大泽，以处太原。帝用嘉之。国之汾川，沈姒蓐黄（贾逵曰：四国台骀之后也。），实守其祀。今晋主汾川而灭之矣。由是观之，台骀为汾洮神也。”读史《方舆纪要》卷四十云：“太原县南约十里有地名台骀泽。”

**女娲故事**

女娲之事见于《列子》、《淮南子》、《归藏》，与洪水亦有间接之关系也。《列子》第五云：“天地亦物也，物有不足，故昔者女娲氏练五色石以补其阙，断鳌之足，以立四极。”《淮南子》卷六云：“往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载，火爁炎而不灭，水浩洋而不息。猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱，于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。苍天补，四极正，淫水涸，冀州平，狡虫死，颛民生。”《太平御览》卷七十八引《归藏》云：“昔女娲筮张幕，枚占之曰吉。昭昭九州，日月代极，平均土地，和合四国。”又引《风俗通》（今本无）云：“俗说天地初开辟，未有人民，女娲抟黄土为人，剧务力不暇供，乃引绳絙泥中，举以为人。故富贵知者黄土人也，贫贱凡庸者引絙人也。”

**共工故事**

《国语》卷四云："共工氏之伯九有也。其子曰后土，能平九土，故祀以为社。"又注云："其子共工之裔子勾龙也。佐黄帝为土官。"《列子》第五云："共工与颛顼争为帝不得，怒而触不周之山。天维绝，地柱折（上文并见《楚辞》卷三《天问》注），故天倾西北，日月星辰就焉。地不满东南，百川水潦归焉。"《尚书·尧典》云："鲧兜曰，共工方鸠僝功。"《史记》卷四十云："共工氏作乱，帝喾使重黎（祝融）诛之，而不尽。帝乃诛重黎，而以其弟吴回为重黎，后，复居火正为祝融。"《山海经》卷六云。："南方祝融，兽身人面乘两龙。（郭注：火神也。）"《山海经》卷十六云。："禹攻共工国山。（郭注：攻其国杀其臣相柳于此山。启筮曰。：共工人面蛇身朱发也。）"按共工故事，明为古代神怪争战之传说，后之史家删其神奇，使之"人化"，复伪造一共工之官。此故事中既有禹杀相柳之事，故附其后。

---

**冯承钧**（1887—1946），湖北夏口（今武汉）人。先后在比利时、法国学习，1911年毕业于巴黎大学。回国后任北京大学教授。历史地理学、中西交通史专家。神话方面的论文有《中国古代神话之研究》（1929）。

# 《山海经》及其神话*

〇郑德坤

## 《山海经》的神话

《山海经》的神话纷杂众多，毫无系统。研究之第一步是分类。因为分类才有系统可寻。神话的分类西洋学者意见不一。在中国沈雁冰先生曾略拟过一次，其分法如下：——(一)天地开辟的神话，(二)日月风雨及其它自然现象的神话。(三)万物来源的神话。(四)记述神或民族英雄的武功的神话。(五)幽冥世界的神话。(六)人物变形的神话。这分法，在中国神话大体上或者可以应用，但用在《山海经》的却不适当，因为材料不均，有的更分不出是此是彼。沈先生的且如此，西洋的更不用

* 本文选自《史学年报》1932年第4期。全文共分七节：(一)绪论；(二)《山海经》的成形；(三)前人对于《山海经》的见解；(四)《山海经》的作者及其著作时代；(五)《山海经》的神话；(六)《山海经》神话的演化；(七)《山海经》神话的解释及其价值——结论。现节选其中五、六、七节。

提。现在用一种笼统的五分法：

(1)哲学的；(2)科学的；(3)宗教的；(4)社会的；(5)历史的。这样分来，材料也未见平均，更有许多材料有可属于二三类的。虽然与其不能精密，孰若笼统来得畅快多了。

(1)哲学的神话——原人的思想虽是简单，却喜欢讨论那些大问题，如宇宙万物何来？宇宙未成形以前的状态如何？万物最初的形质又如何？这些问题，不仅是哲学家所想解释，也是原人所最感兴趣的。他们对于这些问题的答案便是所谓哲学的神话，是原人的哲学，是他们的宇宙观。这种神话世界各民族不论是野蛮文明，都有的。中华民族当然不是例外。北方的女娲，南方的盘古，都是其重要的。《山海经》没提到盘古，就是女娲自身亦未尝出场。今谈到《山海经》的神话，我们只有些他们对于神的观念而已。

原始人是聚族而居，所以他们设想神也是和人一样，而且是住处于极高的山上，所以境内最高山往往成为神们的大本营。《山海经》中的昆仑山可以说是神们的家乡，并不是怎样可乐的仙境。《西山经》说：

> 昆仑之丘，是实惟帝之下都。神陆吾司之。其神状虎身而九尾，人面而虎爪，是神也，司天之九部及帝之囿时。有兽焉，其状如羊而四角，名曰土蝼，是食人。有鸟焉，其状如蠭，大如鸳鸯，名曰钦原，蠚(毒它)鸟兽则死，蠚木则枯。有鸟焉，其名曰鹑鸟，是司帝之百服。有木焉，其状如棠，黄华赤实，其味如李而无核，名曰沙棠，可以御水，食之使人不溺。有草焉，名曰蓍草，其状如葵，其味如葱，食之已劳。

"海内昆仑之墟在西北，帝之下都。昆仑之墟方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。面有九井，以玉为槛。面有九门，门有开明兽守之。百神之所在。在八隅之岩，赤水之际，非仁羿莫能上冈之岩。"羿上昆仑，何尝不是道者之谈，我以为羿未成道者人物，羿还是一位中国人理想中的仁者。"开明兽身大类虎而九首，皆人面，东向立昆仑上。开明西有凤凰鸾鸟，皆载蛇践蛇，膺有赤蛇。开明北有视肉，珠树，文玉树，玗琪树，不死树……"(《海内西经》)

此外《山海经》关于昆仑的纪载很不少。总而言之，昆仑虽然是帝之下都，有陆吾神司之，有若干奇树，有开明兽，又有许多猛兽怪鸟，并不是缥缈仙境的样子，很可以见到中国神彩。

中国的神话一提起昆仑，没有不连及西王母的。

昆仑之丘……又西三百五十里曰玉山，是西王母所居也。西王母其状如人，豹尾，虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。(《西山经》)

西王母梯几而戴胜杖，其南有三青鸟，为西王母取食，在昆仑墟北。(《海内北经》)

昆仑之丘。有神，人面虎身，有文有尾，皆白，处之。其下有弱水之渊环之。其外有炎火之山，投物辄然。有人戴胜，虎齿有豹尾，穴处，名曰西王母。(《大荒西经》)

此外《山海经》中关于西王母的记载，还有数处。总而言之，西王母不过是和陆吾神及开明兽同样的一个半人半兽的怪物，正可代表原人思想的一班。而再由昆仑山之为帝之下

都，表目可以想见原始宇宙观是把最高的山作为神圣的地方。

《山海经》中有几段近乎神人所居乐土的记载，都在《大荒经》中，说来说去，只像𢧵民之国，"不绩不经服也，不稼不穑食也……鸾鸟自歌，凤凰自舞，百兽群处。"一种厌烦劳苦，朴朴实实，毫无瑰丽的味心，亦正可以表现中国北方民族朴实的现实的气味。

（2）科学的神话——这是解释一切自然现象及自然物的神话。原人相信万物都有灵的，所以把一切自然界的事物都人格化了。他们相信每种自然现象都有神司之，其存在及其变动皆系神的动作，由是便生出很多奇怪的神话来。《山海经》中这一类神话很多，分述之于下——

（a）日月的神话——天上的日月光华烂缦，在原人的眼中，都是很奇怪的东西，他们睁开好奇求知的眼睛看着，而求所以解释之。所以日月的神话很普遍，各民族有之。《山海经》的日月还有母亲呢！

日神名羲和。《尚书·尧典》也有羲和之名，但是注疏家至今尚不能定为人名抑或官名。据书传皆以为"尧时主历象授时之官。"《山海经》的羲和不是男子而是女子，不是官吏而是神人。《大荒南经》说：

> 东南海之外，甘水之间，有羲和氏之国，有女子名曰羲和，方浴日于甘渊。羲和者帝俊之妻，生十日。

《楚辞》与《淮南子》亦有大同小异的记载。大概是说羲和是十日之母，是浴日御日之神。原人决不能把太阳看成一个赤热的火球。太阳一定是一个神，而且和人类一样是有母亲的。

十日问题《山海经》的记载还有几段——

女丑之尸，生而十日，炙杀之，在丈夫北，以右手鄣其面。十日居上，女丑居山之上。（《海外西经》）

汤谷上有扶桑，十日所浴，居黑齿北，居水中有大木，九日居下枝，一日居上枝。（《海外东经》）

《吴注》引《淮南子》说："尧乃令羿射十日，中其九日，日中乌尽死。"日中有乌，他民族的神话也有同样的思想。《大荒东经》亦载：

汤谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆载于乌。（郭注说："中有三足乌。"）

日既有母亲，月亦应有之。《大荒西经》："有女子方浴月，帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之。"月的母亲名常羲也是帝俊之妻，可是常羲，《吕氏秋春》作"尚仪"。毕沅注谓"尚仪"与"嫦娥"音通，那末嫦娥或者是生有十二月的常羲。据以后的传说嫦娥却是射九日羿的妻，窃药而奔月为月精。这是中国神话上一个问题。

至于日月之东升西没，出入有序，原人以为定有司之者。《山海经》所志如下——

有人名曰石夷……处西北隅，以司日月之长短。（《大荒西经》）

女和月母之国。有人名曰宛，……是处东极隅以止日

月，使无相间出没，司其长短。(《大荒东经》)

有山名曰日月天枢也，吴姖天门，日月所入。有神，人面无臂，两足反属于头上，名曰嘘。…帝令重献上天，令黎邛下地；下地生噎，处于西极，以行日月星辰之行次。(《大荒西经》)

《山海经》言日月出入之处甚多。杨慎《补注》说："《山海经》记日月之出者七，日月之入者五，日月所出入一。其记日月之出也：曰大言山、曰合虚山，曰明星山，曰鞠陵山，曰汤谷扶木，曰猗天苏门山，曰壑明俊疾山，皆在《大荒东经》。其记日月之入，曰丰沮玉门山，曰日月山，曰鏖鳌钜山，曰常阳山，曰大荒山，皆在《大荒西经》。其记日月所出入，一，在大荒西经之方山，柜格之松。"

(b)风云雷雨的神话——气象的变迁原人也很注意的，因为能够激起他们的惊奇心。他们的解释也是说这些天象是神或为神的作用。《楚辞》中的风神名曰飞廉。《山海经》却不提到他的事情。刮大风时，《北山经》却以为神兽之出人。这正是原人思想的表现，其记载："狱法之山，……有兽焉，其状如犬而人面，善投，见人则笑，其名山𤟤，其行如风，见则天下大风。"

希腊神话以为风是藏在山谷中的。中国的也有同样的思想——

于旄山之尾，其南有谷，曰育遗，多怪鸟，凯风(南风也)自是山。"(《南山经》)

令丘之山……其南有谷焉，曰中谷，条风(东北风)自

是出。(《南山经》)

原人也以为风之所出，因为地有所缺。郭注不周山说：

此山形的缺，不周匝处，固名。云：西北不周，风自此山出。(《西山经》)

这真是中国北方的土产。北方大风往往来自西北，是以原人因而想像到西北山必有所缺是以大风老从这方向来。《西山经》又说：

符惕之山，神江疑居之，是山也，多怪雨，风云之所出也。

《山海经》又以为风之出入有神司之。

折丹(郭注：神人)……处东极以出入风(《大荒东经》)

有神名曰因因乎，南方曰因乎，夸风曰乎民(郭注：亦有二名(?))处南极以出入风。(《大荒南经》)

上面提及江疑神，吴注：案《都离子》说："江疑乘云列缺，御雷，即此神也。"也许江疑是雷神，奈无证何。

《楚辞》雷师名丰隆。《春秋合诚图》有一位主雷雨之神曰轩辕。《海内东经》说："雷泽之中有雷神，龙身而人头，鼓其腹。"《淮南子》也有同样的记载，但是无名。

《楚辞》中雨师名蓱翳，云师又称丰隆。《山海经》亦说："屏翳在东海，时人谓之雨师。"虽是很简陋，然《海外东经》却记其有妾"为人黑，两手各操一蛇，左耳有青蛇，右耳有赤蛇"的。

《山海经》有能兴云雨的神——

和山……吉神泰逢司之，其状如人而虎尾，是好居于萯山之阳，出入有光。泰逢神动天地气也。郭注："言其有灵爽能兴云雨也。"（《中山经》）

光山……神计蒙处之。其状人身而龙首，恒游于漳渊，出入必有飘风暴雨。（《中山经》）

他们俩都不是专司云雨之神。《山海经》又有解释南方多雨的一段神话——

应龙已杀蚩尤又杀夸父，乃去南方处之，故南方多雨。

应龙或者也是雨师，兴雨之神。

(c)山的神话——上面说过原人以高山为神人的住处，他因他们不明山之所由来，更不明那些大山高峰巍巍地站着干么。神的住处是他们思适求解释的结果。《山海经》的山神很多，几乎各山有之。其权力大小不均，而祭祀的礼物也不同，他们的形状，大概是人，龙，鸟，豕，马，蛇，羊，兽，虎，豹，牛十一类混合而成。今举其重要者于下——

自柜山至漆吴之山凡十七山，……其神皆龙身而鸟

首。其祠毛用一璧，瘗糈用稌。（《南山经》）

自钤山至于莱山凡十七山。……其十神者，皆人面而马身；其七神皆人面牛身，四足而一臂，操杖以行，是为飞兽之神。（《西山经》）

其他记载大体相同，不多记了。（详见拙编《山海经》第三编《神表》）

他神之居住山谷者亦属不少，其比较有趣者如——神鼓住钟山"化为鵕鸟，其状如鸱，赤足而直喙，黄文而白首，其音如鹄，见即其邑大旱。"神长乘司嬴母之山。神白帝少昊居长留山。（均见《西山经》）

槐江之山……实惟帝之平圃，神英招司之，其状马身而人面，虎文而鸟翼，徇于四海，其音如榴。南望昆仑，其光熊熊，其气魂魂。西望大泽，后稷所潜也。北望诸毗，离仑（神名）居之，鹰鹯之所宅也。东望恒山四成（层也），有穷鬼居之，各在一搏。爰有淫水，其清洛洛。有天神焉，其状如牛，而八足二首马尾，其音如勃皇，见则其邑有兵。（《西山经》）

天山……有神焉，其状如黄囊，赤如丹火，六足四翼，浑敦无面目，是识歌舞，实为帝江也。（《西山经》）

泑山，神蓐收居之，（郭注：金神也。）其上多婴短之玉，其阳多瑾瑜之玉，其阴多青雄黄。是山也，西望日之所入，其气员，神红光之所司也。（《西山经》）

敖岸之山……神熏池居之。（《中山经》）

青要之山，实惟帝之密都。北望河曲，是多驾鸟。南

望惮渚，禹父之所化。䰠武罗司之（神名），其状人面而豹文，小腰而白齿，而穿耳以鐻，其鸣如鸣玉，是山也，宜女子。（《中山经》）

和山，其上无草木而多瑶碧，实惟河之九都。是山也五曲，九水出焉，合而北流注于河。其中多苍玉。吉神泰逢司之，其神如人而虎尾，是好居于萯山之阳，出入有光，泰逢神动天地气也。（《中山经》）

光山，其上多碧，其下多木。神计蒙处之，其状人身而龙首，恒游于漳渊，出入必有飘风暴雨。（《中山经》）

熊山，有穴焉，熊之穴，恒出入神人，夏启而冬闭，冬启乃有兵。（《中山经》）

丰山……神耕父处之。常游清冷之渊，出入有光，见则其国为败。有九钟焉，是知霜鸣。（郭注：霜降则钟鸣，故言知也。）（《中山经》）

钟山之神名曰烛阴，视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏，不饮，不食，不息，息而为风。身长千里。……其为物也，人面蛇身，居钟山下。（《海外北经》）

烛阴神的权力直拟盘古，或者他就是北方开天辟地之神了。《大荒北经》又说：

"章尾山有神，人面蛇身而赤，直目正乘，其瞑乃晦，其视乃明。（郭注：身长千里。）不食，不寝，不息，风雨是谒，是烛九阴，是为烛龙。"这或者是烛阴的别名。

此外如天愚神居堵山（《中山经》），神鼍围处骄山（《中山经》），涉䰠神处岐山（《中山经》），于儿神居大夫山……等等都是奇形怪状有权力的神人，有细举了。

神话是像想的产物，是以神之居住不在人类生活中的平原而高踞于人类罕迹的山岭上。这是神话的特质，也是各民族神话中所有的现象。

(d)水的神话。—— 山是神的住处，水也要有神司之。《楚辞》中的水伯是宓妃，是一位美人。《山海经》中的水伯是比较近于原人思想的一种奇形兽。其关于水伯的记载如下——

> 朝阳之谷，神曰天吴，是水伯，……其为兽也，八足人面，八足八尾，皆青黄。(《海外东经》)
>
> 盖余之国有神人，八首人面虎身，十尾名曰矢吴。(郭注：水伯)。(《大荒东经》)
>
> 北方禺彊人面鸟身，珥两青蛇，践两青蛇。(郭注：字玄冥，水神也。)(《海外北经》)
>
> 西海渚中有神，人面鸟身，珥两青蛇，名曰弇兹。(《大荒西经》)

《大荒东经》有海神："黄帝生禺虢，禺虢生禺京，禺京处北海，禺虢处东海，是惟海神。"海神是黄帝的子孙，不是什么奇形的妖怪。把海神水伯想像为龙类前已提过是受印度的影响，去原人思想远了。

(e)鸟兽昆虫草服的神话——《山海经》这种记载，多不可胜举，现在只能举其重要者于下——

先说人化为动物的神话。《北山经》说：

> 发鸠之山，其上多柘木。有鸟焉，其状如乌，文首白喙赤足，名曰精卫，其鸣自设。是炎帝之为少女，名曰女娃。

女娃游于东海，溺而不返，故为精卫，常衔西山之木石，以堙于东海。

形天与帝争神，帝断其首，葬之常羊之山，乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞。（《海外四经》）

这是失败英雄不忘故志的象徵。和前者同有描写百折不回的毅力，是含有道德意识的神话。

蚕是中华民族的特惠物，关于蚕的神话《海外北经》有一段可以说是最古的：

欧丝之野……一女子跪据树欧丝。（郭注：言噉桑而吐丝，盖蚕类也。）三桑无枝，在欧丝东，其木长百仞，无枝。

《山海经》解释蜜蜂的神话以为有神人司之，《中山经》说：

平逢之山……有神焉，其状如人而二首，名曰骄虫，是为螫虫。实惟蜂蜜之庐。

再看关于木林的神话。《海外北经》说：

夸父与日逐走，入日，渴欲得饮，饮于河渭。河渭不足，北饮大泽，未至道渴而死，弃其杖化为橙林。

假使《山海经》是南方的产物，夸父或者要饮于江湘，江湘不足而饮洞庭了。

枫木，蚩尤所弃其桎梏（郭注：蚩尤为黄帝所得，械而杀之，已摘弃其械，化而为树。）是谓枫木。（《大荒南经》）

这是解释橙林和枫木的由来。《山海经》还有木神，《中山经》说：

毕方鸟在……青水西，其为鸟，人面一脚。（吴注，引《广雅》，木神谓之毕方。）

东方句芒，鸟身人面乘两龙。郭注："木神也。"（《海外东经》）

木和鸟总有密切关系，也是原人思想所应有的。

（f）奇异的动植物。——奇人怪兽可以说占了《山海经》全书的大部份。今略分述于下——

（一）奇异飞禽——先说鸾凤。《楚辞》中的鸾凤是很驯良，神仙跨以代步。《南山经》说：

有鸟焉，其状如鸡，五采而文，名曰凤凰。首文曰德，翼文曰义，背文曰礼，膺文曰仁，腹文曰信。是鸟也，饮食自然，自歌自舞，见则天下安宁。

这却是一种神鸟。《海内经》也有几乎相同的记载。《西山经》说：

有鸟焉，其状如翟而五彩文，名曰鸾鸟，见则天下安宁。

把鸾凤看做吉鸟，已是较开化时候的思想。但原人对于奇禽一种怪异的观念，却也是事实，无论他们是吉是凶，同是好奇心和求知欲工作的结果。

其他许多怪异禽鸟如《西山经》三危山的三青鸟，上面说过的精卫，以及些凶鸟如魋雀食人，鵕鸟，鴸鸟所经亡国，不细述了。（详《山海经》第三编表与图）

（二）奇异走兽——《山海经》的走兽凶多吉少，出入便有害，如：

> 蜪犬，如犬，青，食人从首始。（《海内北经》）
>
> 穷奇，状如虎，有翼，食人从首始，所食被发。……一曰从足。（《海内北经》）
>
> 有赤犬曰天犬，其所下者有兵。（《大荒西经》）
>
> 流波山……其上有兽，状如牛，苍身而无角，一足，出入水则必风雨，其光如日月，其声如雷，其名曰夔。黄帝得之以其皮为鼓，橛之（击之也）以雷兽之骨，声闻五百里以威天下。（《大荒东经》）

这或者是鼓的神话，解释鼓的威权橛之由来。

（三）异常鳞介——《北山经》说：

> 龙侯之山，无草木，多金玉，决决之水出焉而东流，注于河，其中有人鱼。其状如鲸鱼，四足，其音（婴）
>
> 龙鱼陵居在其北，状如狸，一曰鰕，即有神圣乘此以行九野。（《海外东经》）
>
> 玄玄……各有两老。（《海外东经》）

巴蛇食象，三岁而出其骨，君子服之无心腹疾。其为蛇青黄赤黑。一曰黑蛇，青首。(《海内西经》)

陵鱼人面，手足，鱼身在海中。(《海内北经》)

(四)异常的人类。——《山海经》奇形怪状的人很多。《五藏山经》中比较少，其余处处皆是。今略举于下——

贯匈国…其为人，匈有窍。(《海外南经》)

三身国…一首而三身。(《海外西经》)

奇肱国…其人一臂三目，有阴有阳，乘文马。(《海外西经》)

无臂国…为人无臂。(《海外西经》)

羽民国，其民皆生毛羽。有卵民之国，其民皆生卵。(《大荒西经》)

有人无首操戈盾立。名曰夏耕之尸。(《大荒西经》)

此外如结匈国，讙头民，裸国民，交胫民，不死民，反舌民，三头民，修臂民，长人短人，长臂人，长脚人，长寿人……无奇不有。(详《山海经》第二编表及图)这虽是荒唐不经，但是正可以看出原人思想的一斑。

(g)春的神话及四方的神话——四季之中，最可爱者莫如春。春色繁丽，春光明媚，春风软和轻暖，人人爱之。况且春为万物滋长之时，春一来生气便布满大地，草木欣然生长，众生酣然欢乐。但是四季的循环，原人知其然，而不知其所以然，故常恐冬之常住，春之不再来。他们以为每年春之再来全赖神力，因而想像必有一神主司之。勾芒便是《山海经》的春神。

《海外东经》说

"东方勾芒，鸟身人面，乘两龙。"郭注："木神。"又引《墨子》："昔秦穆公有明德，上帝使勾芒赐之寿十九年。"《月令》："春月，其神勾芒。"《白虎通》："甚之为言明也，物始生也。东方义取此。"综合这些注释，可知东方勾芒是"主生之神"，也是代表春之发长气象的神。

《海外南经》："南方祝融，兽身人面，乘两龙。"（郭注：火神。）

《海外西经》："西方蓐收，左耳有蛇，乘两龙。"（郭注：金神。）

《海外北经》："北方禺彊，人面鸟身，珥两青蛇。"（郭注：字玄冥，水神也。）

这是《山海经》四方的神，正是木火金水四行，惟无中央的土。这或者是失传，或者五行之说是较开化的思想。总之，我们可以看出中国"五行学说"尚未完成前的原始思想形式了。

（h）以上说的七段都是属于自然现象的。其他鳞鳞爪爪，如关于光的，出入有光的神亦属不少。（详《山海经》第三编《神人表》）关于反景，《西山经》说："长留之山，其神白帝少昊居之。……实惟员神磈氏之宫。是神也，主司反景。"吴注："倒景反照，在秋为多，其变十状，有作胭脂红者，有如金缕穿射者；凡乍雨乍霄，载霞载阴，云气斑驳，日光穿漏其中，必有蛟龙，或见是则所谓司反景神也。"这或者是神话想像力所本。《海外南经》有司夜之神——

"有神人，二八连臂为帝司夜于此野。"

（3）宗教的神话——有些学者说神话就是原人的神学思想。不错，原人对于一切不可解的事物，便以神解释之。"万物

有灵"是原人宗教的一种特质，实基于原人的心理状态而生。但是他们的神不像后世的神为无始无终者。他们的神除权力与形状外，什么都和原人一样：他们聚族而居，像原人的家族，他们有父母，有婚娶和原人一样；他们甚至也脱不了死的权势。中国民族因地理环境关系，宗教思想不甚发达，可是他们何尝没有他们的神学思想。在哲学与科学的神话中，间接提到不少经中的神学思想，可以代表北方民族现实的色彩。

来世的生活，地狱的想像，也是神话中一种普遍的现象。古代中华民族生活欠丰不暇作玄妙的思适。但是由他们现实的生活中，也产生一些朴质现实的乐土和地狱来。《山海经》所表现的乐土，前已说过，只是百谷自生鸾鸟自舞，百兽群处。地狱的想像也是一样的简陋朴质。《海内经》说：

> 幽都之山，黑水出焉。其上有玄鸟，玄蛇，玄豹，玄虎，玄狐，蓬尾。有大玄之山，有玄丘之民，（郭注：言丘上人物异尽也。）有大幽之国。

这幽都之内，凡物皆黑，颇与希腊神话中的冥国内阴惨无光相仿。《楚辞》、宋玉《招魂篇》中也有一段幽都的记载。大概原人对于死后世界的观念，大都是很惨厉的。

在讨论中国是否有生产《山海经》的可能节中，说过，相信祖宗的权力与神相等是中国民族特异的思想。《山海经》以帝俊为神之元首，他得以支配一切鬼神怪物。这种故事是敬祖宗的产物，神话是想像的产物。原人相信祖先确能支配神们，而他们自己何以连看也看不着呢？他们对于这问题的答案便是重黎绝天地通的故事了。《大荒西经》说——

帝令重献上天，令黎邛下地。

郭注："古者人神杂扰无别，乃命"南正重司天以属神，命"火正"黎司地以属民。重实上天，黎实下地。"献""邛"义未详也。"

但考之经传，这段故事俨然是中国宗教史上的一段事实。《尚书》说："三苗乱德，民神杂扰，帝尧既诛苗，乃命重黎二氏，使绝天地相通，令民神不杂，于是天神无有下至地，地民无有上至天，言天神地民不相杂也。"(《吕刑篇》)

《国语》记楚昭王不明此事，因问观射父说道：

> 《周书》所谓重黎实使天地不通者何也？若无然民将能登天乎？"观射父答道："非此之谓也。古者民神不杂，民之精爽不携二者，而能齐肃衷正，其知能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之；在男曰觋在女曰巫，……于是乎有天地神民类物之官，谓之五官，各司其序，不相乱也。……及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物，夫人作享，家为巫史，无有要质。……颛顼受之，乃命"南正"重司天以属神，命"火正"黎司地以属民，使复归常，无相侵渎，是谓绝天地通。

由上举两段看来，绝天地通的事，如果是事实，都是一段宗教改革史，带有点政教分离的意味。帝尧这道命令和耶苏"上帝的物归上帝，该撒的物归该撒"的主张，同样是要把天事民事，分别清楚，是要整顿事天的事情。但是，我以为重黎二人的来历，本来就是有点神化了，而且古代既有神降下土之说，

必有民能登天的故事。且把先人描成天神,又是原人的习惯。他们的思想事事不离陪乘这儿当然不是例外。由是观之,绝天地通的故事正是解释天地不通的原始思想。

(4)历史的神话。——这种神话,或称传说,或称英雄的神话,远古时代,一民族能自存唯一的条件便是足以抵御及征服一切外力,在这时代中,勇敢的英雄,自然是顶需要,而为民众所歌颂的。他们的思想未发达,是以在他们的眼光,这些英雄,历史上重大的故事,彪炳的功业,都成为很好的神话资料。在中国,敬祖宗的思想本极占势力,是以把祖宗想像,传说为神人是很平常的。中国的历史神话特别丰富,而且神人简直莫分,于是很难划清神话和历史的界线。所以一班研究中国神话的人往往以为这些神话无历史上的根据,换言之,中国的古史是神话的人化,历史化。沈雁冰先生在他《中国神话研究》这样主张,冯承钧先生在《中国古代神话之研究》,玄珠(即沈雁冰先生)在《中国神话研究ABC》都显然一语。我也承认中国古史的神话意味太重了,但是究竟是神话的英雄,原来是人而被崇拜者尊奉为神,抑或他们原来是神,后来被化为人。又或他们是分岐而合流的,是神人的合并。如果要想得一条可以判别这些神话的公例,非把整个古代史,和各处地方的神奇故事,和地内的遗物,用一翻广博的研究不可。但在这些问题未断定以前,我们只好,且把他们放在历史的神话中,为的是比较有系统可绳。

《山海经》的历史神话很多,分述之于下——

《海内经》篇末有一段好像是《山海经》中那些半神话人的人物系统记载。这些神虽然也有许多是奇形怪状,富有神力,可是他们的性质和天吴神,泰逢神显然有别。其记载如下——

炎帝之孙伯陵，伯陵同（通，言淫之也）吴权之妻阿女缘妇，缘妇孕三年，是生鼓、延、殳，始为侯。鼓延是始为钟，为乐风。

黄帝生骆明，骆明生白马，白马是为鲧。

帝俊生禺號，禺號生淫梁，淫梁生番禺，是始为舟。番禺生奚仲，奚仲生吉光，吉光是始以木为车。

少皞生般，是始为弓矢。

帝俊赐羿彤弓素矰，以扶下国，羿是始去恤下地之百艰。

帝俊生晏龙，晏龙是为琴瑟。帝俊有子八人，是始为歌舞。

帝俊生三身，三身生义均，义均是为巧倕，是始作下民百巧。

后稷是播百谷，稷之孙曰叔均，是始作牛耕；大比，赤阴是始为国。禹鲧是始布土，均定九州。

炎帝之妻，赤水之子；听訞生炎居，炎居生节并，节并生戏器；戏器生祝融。祝融降处于江水生共工；共工生术器；术器首方颠，是复土壤以处江水。共工生后土，后土生噎鸣，噎鸣生岁十有二，洪水滔天，鲧窃帝之息壤以堙洪水。不待帝命，帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复生禹，帝乃命禹，卒而土以定九州。

(a)黄帝——黄帝是古史中最重要的人物。《史记》谓黄帝赐诸子以姓。为诸国之始，又谓黄帝时始造文字，造舟车，造乐器，育蚕，制裳，用铜，以及种种神化的传说。但是他在《山海

经》中除战蚩尤一事外，几乎不甚重要。那末假使中国的神话是历史的神话化，黄帝在神话中应该有他很重要的地位，何以《山海经》中的黄帝启显不出其特别重要的身份？《山海经》中最重要的神反是帝俊。但是帝俊这位神别处不见，中国的历史连他的名字也没有。那末，假使中国的神话后来变成历史化，帝俊在中国历史中应该要有他很要重的地位，何以历史上却没有他的立脚地？帝俊或者是后起之神，因为他只见于《大荒经》和篇末的《海内经》。这样看来，现存的神话大概是中国的历史和数源的神话之合流吧！但是在未得到地内遗存的铁证前，且不提了。

《大荒北经》说：

> 系昆之山者有共工之台，射者不敢北向。有人衣青衣，名曰黄帝女魃。蚩尤作兵伐黄帝。黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙畜水，蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃。雨止，遂杀蚩尤。魃不得复上，所居不雨。叔均言之帝，后置之赤水之北。
>
> 蚩尤为黄帝所得，械而杀之，已摘其械，化而为树。

《大荒南经》郭注：黄帝与蚩尤之战，玄珠以为是神话中巨人与神的战争，可以大书而特书者也。《山海经》虽只是鳞爪的记载，我们也足以见其大概。关于黄帝事迹，《西山经》、《海外西经》中也有二段片断的记载，又是很少神话性质，是以不举。

(b)帝俊——《山海经》的神话，帝俊是最重要的角色，上举的世系中可以看到，他在人事界占了很重要的位置。他的威权可以称为诸神之元首。他的妻羲和生十日，常羲生月十二、

这上文都说过。关于他的记载很多，略举其要者于下——

> 中容之国。帝俊生中容；中容人食兽木实，使四鸟豹虎熊罴。（《大荒东经》）
>
> 司幽之国。帝俊生晏龙；晏龙生司幽，司幽生思土，不妻；思女不夫。食黍食兽，是使四鸟。（《大荒东经》）
>
> 不庭之山，荣水出焉。有人三身。帝俊妻娥皇生此三身之国。姚姓，黍食，使四鸟。（《荒南经》）
>
> 西周之国，姬姓，食谷。有人方耕，名曰叔均。帝俊生后稷，稷降以百谷。稷之弟曰台玺，生叔均。叔均是代其父及稷播百谷始作耕。（《大荒南经》）

此外如《大荒经》之黑齿国、白民国，季釐国等都是帝俊之后。玄珠论中国神话的"上神"以为帝俊的资格，很合适，可是他只见于《山海经》而别处反不见。郭璞谓"俊亦舜字，假借音也。"从帝俊妻娥皇一点看，俊也许是舜。有的以为帝俊是黄帝，或以为是帝喾，却同样是个悬案。

(c)羿——羿射九日和嫦娥窃药奔月的故事，盛行于《淮南》以后。《山海经》的羿和十日没有发生关系，他是天上下来的英雄，勇士和弓矢有关系的。《海内经》说："帝俊赐羿彤弓素矰以扶下国，羿是始去恤下地之百艰。"沈雁冰先生以为羿是弓矢之神，奈无证何？玄珠说：羿有两个，一个是人性的，一个是神性的。《山海经》中的记载却以人性的方面居多。《海外南经》说：

> 昆仑墟……为墟四方，羿与凿齿战于寿华之野，羿射

杀之，在昆仑墟东。羿持弓矢，凿齿持盾。

《大荒南经》又说：

大荒中有山名，曰融天……有人曰凿齿，羿杀之。

我们可以看出原始羿的故事的一斑，一个朴质，人性，救民水火的英雄。

(d)禹——禹也是古代神话中为民除害的神化英雄。想到他未尝不连想到洪水，再连想到他的父亲，鲧，因治水无功而被诛。《山海经》记载这些故事，虽是片断，大意可见。上举世系的末段可谓是这故事的最简单记载。禹治水卒布土以定九州。这种功绩和羿恤下民之百艰，同为原人所歌颂的。玄珠称羿是洪水以前天地大变动时代的半神英雄，禹是洪水时代的半神英雄，是禹人性的表现。《海外北经》和《大荒北经》各有一段，记载禹杀共工之臣相柳氏事比较神性多：

相柳氏，九首，以食于九山。相柳之所抵厥(触掘也)为泽溪。禹杀相柳，其血腥不可树五谷种。禹厥之三仞三沮，乃以为众帝之台。在昆仑之北，柔利之东。相柳者，九首，人面蛇身而青；不敢北向射，畏共工之台。台在其东，台四方，隅有一蛇，虎色首冲南方。

相繇(郭注：相柳也)九首蛇身，自环食于九土，其所歍所尼即为源泽，不辛乃苦，(气酷烈也)百兽莫能处，禹堙洪水杀相繇，其血腥臭，不可生谷，其地多水不可居也，禹湮之三仞三沮，乃以为池，群帝是因以为台，在昆仑北。

后世传鲧死三年，其尸不腐，吴刀破腹出禹，尸乃化为黄龙，这正和禹破石出启的传说相类，虽然思想也极原始粗陋，然《山海经》却没记载。经中启和禹没有父子的关系呢？《海外西经》和《大荒西经》关于启的记载各一：

> 大乐之野，夏后启于此儛《九代》（舞名）乘两龙，云盖三层，左手操翳，右手操环，佩玉璜。
>
> 夏后开上三嫔于天，得《九辩》与《九歌》以下。……开焉得始歌《九招》。

那么，启和歌舞有关系的。总之，《山海经》中禹启的故事，虽只是零零碎碎，然很可以代表朴质原人的思想之一斑。

（5）社会的神话——原人对于自然界的现象及历史上英雄的功绩，由好奇而求知，而造出许少解释他们的神话来。人事界的社会制度和生活技术之创制及发明都是以激动原人的好奇心及求知欲而试解释之。取火法，畜牧法，衣服制度，耕稼法，民歌的创造，医药法，以及社会上种种奇迹的发生都是很好神话故事的题材。《山海经》这种神话虽非备有，但亦有几条可观者，分述于下——

（a）人事的起源——由历史神话节中所举的世系记载中看来，歌舞的产生先于舟车之发明，牛耕当然是在播谷之后……。这种一步步的程序，虽然把一些发明家，创制家都神化了，而这质朴简陋的记载，古代社会文明的演进，直可寻之于此。

（b）衣服的起源——《海外西经》说："肃慎之国，有树名

曰雄常，先人代帝于此取之。"郭注："其俗无衣，中国有圣帝代立者，则柴生皮可衣也。"

可见衣服的起源是雄常树感圣王之德，生皮以借民用的。把树木看成有精灵，如人类一样，对于帝王之德有所感恩，正是原人的思想。

(c)关于医药的神话……关于医药《山海经》中很多零零碎碎的神话，例如：——

> 柢山……有鱼曰鯥，食之无肿疾。(《南山经》)
>
> 单张之山……有鸟曰白鵺，食之已嗌痛，可以已痸。(《北山经》)
>
> 英山…有鸟曰肥遗，食之已疠，可以杀虫。(《西山经》)
>
> 栒状之山……箴鱼食无疫疾。(《东山经》)
>
> 高前之山……有水甚寒，饮之不心痛。(《中山经》)

《山海经》中像这类的记载有六十余种之多，不枚举了。总之，他们可以表现原人信仰之一斑。《海外西经》说：

> 登葆山，群巫所从上下也。(郭注：采药往来也。)
>
> 有巫山者，西有黄鸟，帝药八斋。(郭注：天帝神仙药在此也。)(《大荒南经》)
>
> 灵山：巫咸、巫即、巫朌、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗，——十巫从此升降，百药爰在。(《大荒西经》)

据此可知中国神话有位司医药的神巫。

——《山海经》的神话大概既如上述。总而言之，其记载自身鳞爪的片断，表现的工具不是美丽的文章而是一种帐目式，很简单的记载。假使要真真感到其中的美，非运用读者自己的想像力不可。虽然《山海经》中的神话大抵确可以代表中国古代简陋，现实思想的一斑。换言之，《山海经》保存的真是中华民族原始的神话

## 山海经神话的演化

神话是人类自然，其同信仰与想像的产物，很有诗意地表现整个人文心理的真理。他和小说家的故事不同，是能够生长的。后世文明进化的人不能满意他们祖先的原始思想而又喜欢这类故事，故用他们当时的信仰，剥脱原始蛮野的面目，换上了绮丽的衣裳。他们的目的在为神话，找条他所视为较合理的出路。又有些守正的人们努力要引导这些荒唐故事归正，后另一方面消极地修改神话，使成为合理的事实。同时却又有一班宣传宗教的人，他们看这些故事在民众的势力，因改其面目，扩张其宣传，或由他们宗教的观点来解释故有的神话。这三者都是神话演化重化的原动力。

《山海经》的神话可以说是中国神话的最初级，最以也逃不了演化的权力。玄珠的《中国神话研究ABC》演化章中举西王母的神话为例。他说：

> 西王母的神话之演化，是经过了三个时期的。在中国的原始神话中，西王母是半人半兽的神人，"豹尾虎齿，蓬

发戴胜"，"穴处"，"三青鸟为西王母取食"，是"司天之厉及五残"，即是一位凶神。到了战国，已经有些演化了，所以《淮南子》公然说："羿请不死之药于西王母。"……可以想见西王母的演化到汉初已是从凶神而变为有"不死之药"的吉神及仙人了。这可以说是第一期的变化。汉武求神仙，招致方士的时候，西王母的演化便进了第二期。于是从"不死之药"上化出"桃"来。(据《汉武故事》)……这可算是第二期的演化。及至魏晋之间，就把西王母完全铺张成为群仙的领袖，并且是"年可三十许"的丽人，又在三青鸟之外生出了董双成等一班侍女来。这是西王母神话最后的演化。西王母神话的修改增饰，至此已告完成，然而就完全剥落了中国原始神话的气味而成为道教的传说了。

他在宇宙观章中又说：

《山海经》所说的昆仑，还不见怎样可乐的地方，显然带着北方人民严肃的现实的色彩。……可是这同样的昆仑一到了中部民族的口里便加上了许多美丽梦幻的色彩。《楚辞》已经把昆仑美化了。……是"登昆仑兮食玉英，与天地兮同寿，与日月兮同光。"……最后在伪作的《十洲记》便完全成了方士道教的神仙之谈，……西王母……便俨然是昆仑的主人，惟一的尊神了。

他在自然界的神话章中又提到月的神话的演化，是由"帝俊妻常羲生月十有二，此始浴之"而演出《淮南子》的嫦娥窃药

奔月的故事。他以为月亮的神话在秦汉之交，已经有多少矛盾；既说嫦娥奔入月中为月精，已是把月亮看作可居的星球。到了唐代，月亮里就更加热闹了；那时月亮已为完全可住的星球而遂有唐明皇游月宫的故事了。这一段故事正如汉武会见西王母的传说一样，同是道士的荒唐说。

羿的传说也是经过逐渐演化而成的。《山海经》中的羿是位人性较重的天神，和十日毫无关系。后人为要解释十日变成一日的缘故，遂称是羿射下九个来的，且加上了十日的罪状。《庄子》说："昔者十日并出，草木焦枯。"是以到了汉《淮南子》遂有"尧乃令羿射十日，中其九日，日中乌尽死。"记载。羿的神话演化程中，剥脱了本来面目遂与日的神话发生关系。然而演化的大轮与时并进，最后的羿遂与西王母、月亮都牵连起来了。《淮南子》又说：

> 羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月。

到了这儿，羿也被道士所利用，成为汉代求仙一流的人物，而且这些最后演成的神话，都为后人所喜用，故至今尚存，而古代民间口头里的原始神话便完全僵死了。

由上说的四例观之，我们可以归纳出《山海经》神话演化程序的趋势：文字形式上趋于文化，美丽化；其内容性质方面的趋势有三：

(1)方士化——大概是因为秦汉以后求仙风盛，帝王如始皇汉武皆为求仙巴戏中的大角色，是以造成神话的趋于方士化是很自然的。这种趋势在演化历程中最显明的。

(2)与南部神话互相混化——《山海经》的神话最带有北

方朴实的色彩，但后世民族向南方发展，南北交通日繁，南北文物凑在一起发生混化的功用也是很自然的。神话当然不是例外。这也是演成《山海经》神话后来之外形美丽化的一种原因。

(3)相连化　　《山海经》的神话片断，少有相连。后世的演化为着传说之容易有把他们贯串打成一片的趋向。《山海经》中的西王母，羿，月亮，各有其职毫不相关，后来却合演一段故事起来，正是个好例。其原因可以说是后世的文雅人要解释神话，无以解之而以神话中的神释之，以神解神所致。这种演化的趋势都容易把神话的本来面目失掉了。但是演化与时间的大轮共驱并驰，谁也不能令他停留片刻的。

## 《山海经》神话的解释及其价值——结论

神话的解释是神话演化的原动力。后世的文明人因为要在这些他们以为野蛮的故事中求一条出路，是以根于他们的思想任意修改神话。这种解释皆足以促成神话的演化而失掉其本来面目。《山海经》的神话亦遭了同样的运命，是以在无意之中失掉了他在民众口耳中的势力。这可以说是《山海经》神话的旧解释。

西洋的文化东渐后中国的学者纷纷以整理国故，保存故有文化为要务。整理研究古代的神话当然也是这大工作中的一部分。他们研究的结果以为《山海经》是一本重要的神话的记载。他们对于中国神话的解释自沈雁冰先生的《中国神话研究》起至最近《中国神话研究 ABC》都以为中国的神话，后来被史家史化了。他说：

我们有理由可以断言，禹以前的历史简直就是历史化的古代神话……，不但禹，便是禹之子启，据《楚辞》及《山海经》也是神话的人物。（《中国神话研究ABC》）

神话不是历史，神话可以根据历史。历史断也不是神话，我们的问题不能考证禹和启为史实。假使禹启皆有其人，是历史上的事实，但关于他们的记载有大部分是原人好奇心，求知欲和想像的产物，我们不能因其神化而否认其史实，更不能因其史实而以为全部的记载都是史料。总而言之，神话就是神话，历史就是历史，我们不能混为一谈；虽其已化成一片。

由神话可以窥见原人思想和生活的一般。历史是客观事实的记载，以人事为本，其思想言行不能越出理性的范围，和由立观念想像虚构而成的神奇怪诞的神话，显然两种东西我们这样说并不是蔑视神话的历史价值。神话确能或明或晦地反映出原始人类心理状态和生活情形，是很可贵文明史的史料。所以在我们未发掘地下之前，最好不要肆口武断。

《山海经》中神话价值还有一样。在神话节中我分之为五类。由这些神话中我们可以看出中华民族原始的哲学，原始的科学，原始的宗教，历史及社会的生活。《山海经》的神话最可以代表北方民族严肃，现实，朴质的生活和思想。

神话又是最古的文学，其艺术是永远不朽的。他们至今乃是诗歌，音乐，绘图，雕刻，建筑及一切艺术作品的感发物。《山海经》神话虽由演化而失掉其在民间的权力，但其艺术价值犹在。绪论节中说的洗月神话是何等富有艺术性的。

可惜，《山海经》是地理式，片断的记载，不像荷马的《史

诗》或印度的《黎俱吠陀》(Rig Veda)、《加撒司》(Gathas)或希伯来人的《旧约》之美丽生动。在文艺上诚天渊之差,但在内质上,读者如能运用自己的想像力、追溯原人的想像,便可以得到《山海经》神话艺术上的真美处——

> 羲和方浴日于甘渊。(《大荒南经》)
>
> 汤谷上有扶桑,十日所浴……水中有大木,九日居下枝,一日居上枝。(《海外东经》)
>
> 都广之野……百谷皮生,冬夏播琴。鸾鸟自歌,凤鸟自舞,灵寿实华,草木所聚。爰有百兽,相群爰处。此草也,冬夏不死。(《海内经》)
>
> 钟山之神名曰烛阴,视为昼,瞑为夜,吹为冬,呼为夏,不饮,不食,不息,息而为风,身长千里……(《海外北经》)
>
> 女娃游于东海,溺而不返,故为精卫,常衔西山之木石以堙于东海。(《海外西经》)
>
> 幽都之山,黑水出焉。其上有玄鸟,玄蛇,玄豹,玄虎,玄狐,蓬尾。有大玄之山,有玄丘之民,有大幽之国。(《海内经》)

这些由《山海经》神话艺术园中摘下来,值得细嚼微闻的花果,在人类的想像口中鼻中,不论是古是今,是中是西,同样的是清香,同样的是清甜的。

---

**郑德坤** 三十年代曾在燕京大学国学研究所任教、

任职　现为香港中文大学中国文化研究所教授、名誉所长。文化史学家、考古学家。神话方面的重要论文有《〈山海经〉及其神话》(1923年，后收入《中国历史地理论文集》1980年版)、《〈水经注〉故事略说》等。他所撰的《中国明器》(与沈德钧合作，1933)、《四川古代文化史》(1946)等专著论述了中国的古代信仰和巴蜀的神话传说。

# 与爱伯哈特博士谈中国神话*

◯钟敬文

W. 爱伯哈特博士：

读足下贵重的来信，使我们感到说不出的欣悦和感谢！——这差不多全由于足下对于我们微弱的工作的关心和同情所导致的。

承足下称许我们的工作，为有助益于贵国的乃至于欧洲别的国家“中国学者”的研究。这是我们所惭愧而不敢提当的！但是，就足下所举例的对于敝国的神话和传说的贵国的（乃至欧洲别的国家的）学者那种不正确的观念看来，我们更觉得自己对于本国这类学问（神话学、传说学以及童话学等），是有格外努力向前的必要的。

因为中国文化成份的复杂，因为彼此地理位置的远隔，更因为我们语言、文字的特殊以及材料搜集的困难等，所谓“中

---

* 本文原题为《答爱伯哈特博士谈中国神话》，首次发表于《民间月刊》第2卷第7号，1933年4月。后收入《钟敬文民间文学论集》（上海文艺出版社1985年版）时，作者将其改为现在的标题。W. 爱伯哈特（W. Eberhard），德籍美国民俗学和文化人类学家，20年代曾在中国工作过。

国文化的研究”，在许多欧洲学者头脑中，往往似乎要成为比猜谜更难于把握的工作。在一般的文化、制度的研究上，固然是这样，在对过去和现在的民众的文艺（神话传说和童话等）乃至历史、科学、哲学等的探讨上，也一样地存在着这种情形。他们关于这方面的探究或纂辑的工作，大多数只能在文化的关怀和工作的勤劳等点上，赢得我们的感佩。换一句话说，那些著述的严格的学术价值，多数是颇的限度的。（自然，就我们所知，这方面比较成功的著作并不是完全没有，例如法国学者马伯乐等的有关论著，但数量似乎比较稀少。）因为这种工作，如前面所说，对于他们，条件上是那么不好的缘故。

说到这里，我不免想起日本学者关于敝国的这类学问的一些成绩来。诚然，他们对中国的神话、传说及童话等的研究工作，比起彼国学者在“中国学”和别的部门（例如历史、考古、古典文艺等）研究上的成绩，是较为微弱的。但是，他们那些属于这学问范围的一些精当的论文，是不允许我们吝惜赞赏之词的。（自然，少数所谓“中国通”的不关痛痒的，甚至谬误百出的言论和编纂，并不是没有例证的。）

为也许是因为比起欧洲的学者来，他们在条件上（例如对我们的文字及文化有比较亲密的关系）占了较多有利条件的缘故吧。——至于有些日本学者，尝以不可一世的气概，自许为“东方文化”（主要的是中国文化）唯一的研究者。这自然是不免过于夸大了。

中国人，今日已临到学术自觉的时期了！

是的，我们是在这种自觉当中睁开眼睛了。象我们在政治方面的自觉了一样，我们也要在前进的世界的学术的广场上，树起一面鲜明的中国旗帜！我们的民俗学——不，我们的神话

学的建造的工程，已经在搬运木石乃至奠定基础的过程中了。

关于敝国近年以来这类学问的活动的情况，为了酬答足下等好意的关心，我不妨在这里做点概要的叙述吧。

在还没有正式写述到那些活动的情况之前，我得声明一下。就在这方面号称先进的欧美，它似乎也是比较冷僻的学问，在我们的学术界，自然不能够希望它暂时有着怎样巨大的跃进。不过，在这里，它的确已经萌茁了可喜的青芽——这青芽，无疑是含孕着那光辉的未来的！

中国的过去，因为种种的关系，在比较古老的一些文献上，仅保存了若干断片的、简略的神话和传说。一些欧洲的和东方的学者，由此便形成了一个共同的见解，认为中国文化史上没有产生过象古代希腊、罗马或北欧等那种比较有体系的或情节完整的神话和传说。这种见解的正确性，我觉得是颇可怀疑的。中国比较古老的文献上所保存的神话和传说，有着过于缺略或破碎之嫌，这是不容否认的事实。但因此断定中华民族的文化史上，必不会产生比较有体系的或情节完整的神话和传说，那光就论理上讲，也不是很通顺的吧。何况在事实上，更有着足以摇撼这“见解”的证据呢？

中国的古代文献，是稀有地丰富的——丰富得有时不免使人“望洋兴叹”。在比较古老的一些文献（例如《山海经》、《九歌》、《天问》、《淮南子》等）而外，汉、魏以后，直到近代，大部分或小部分地，乃至于零星地保存着神话和传说资料的文籍，委实不在少数。

过去“浩如烟海”的文献中，固然相当地保存着古神话和传说，但现在还泼剌地存活在民间的农夫、樵子、渔妇们的口碑中的神话和传说等，真可说是相当充实的、闪光的宝库！

有意研究或编辑中国神话和传说的学者，不从这些（汉、魏以来的文献和今日民间的口碑）着眼，而仅仅抱着两三册比较古老的文献，口里高嚷着中国神话和传说的不存在或稀少。这不是很通达的学者所应有的态度。——自然，从这些较后期的文献和今日民间的口碑中去搜集、探究原始时代或接近原始时代的人们所创作的神话和传说，对于它的内容、形态等，必须持有相当锐利的鉴别力。

象上文所说，中国前代的神话和传说，除了一部分被收录于比较古老的某些文献之外，大部分是保留在较后起的文籍和现在民间的口碑之中。对于载在文籍里的，只要稍加以搜集、整理的工夫，便可以应用于学术的研究之上。对还传播在民间口头的，第一步的工作，却须到那里（民间）去采访、记录。而这种工作的困难，恰好和民间的口碑在学术上的价值成个正比例。尽管这样，但是这种困难的采录的工作，现在的确已被我们作为紧要的工程而在着手进行了。

目下，这种工作的进行，即使对搜集的普遍和深入，以及记录的科学化等，还未能达到应有的高度，但是许多重要的资料，例如关于天地开辟和各种自然现象（包括自然物）、社会文物、制度等的起源神话，以及特殊的或普通的人物传说、地方传说之类，是陆续地被发现和收集起来了。一般的记录文字，也具有一定程度的可靠性。在这些基础上，加以不断的努力，将来所得到的成绩，对于中国神话学乃至于世界神话学的研究上，必然是会有着相当贡献的吧。（眼前新发现的宝贵的材料，因为文字和其他障碍，一时还未曾为国际的神话学者们所知道和利用。但是，我想那种时期，不久就要自然地到来的。）

至于探究方面的工作，虽然比较搜集的来得稀弱，但发掘

的锄头，也已经向着泥土活动了。就目前情形看来，他们下手的地带，似乎较多地限于古代的材料方面。象顾颉刚教授的《孟姜女故事研究》，沈雁冰的《中国神话研究ABC》，和黄石、赵景深诸位的一些关于神话、童话的论文，可以说是这方面工作之初期成绩的表现。

我自己，是颇想在这种学问的上面尽些微力的人。十年前左右，我曾以自己的笔，记录了若干篇从中国南部民间的口头得来的鲜活的资料。近年以来，一面做着搜求和纂辑的工作，一面也写着尝试性的探究论文。关于前者，我已经编集成的和拟编集的，有以下等书：

(一)《两广地方传说集》

(二)《陆安神话传说集》

(三)《中国古代神话钞》

(四)《中国古代传说钞》

(五)《中国自然神话集》

关于后者(初步探讨工作)，除已陆续发表过的《中国的地方传说》、《中国洪水传说》、《种族起源神话》、《中国的天鹅处女(型)故事》等若干篇论文和一册《楚辞中的神话和传说》之外，还拟着手编著以下二书：

(一)《中国神话学绪论》

(二)《中国神话学说史略》

这些工作，诚然是相当繁难的。但是，如果环境允许的话，我想，在十年之后，或可以相当地完成这个宿愿吧。

再者，我近日颇注意于中国和日本、印度、朝鲜等邻国的神话、童话的比较探究。关于这一类的论文，我已答应了日本神话学者松村武雄博士盛情的要约，写成的时候，将发表在他

们所主持的《民俗学》月刊上。

总之，中国今日一些少壮学者，在这类学问上，是已经深感到有自己起来动手的必要，而且事实上也已经在努力地进行了。不过，因为种种关系，我们这方面的学术活动起步较晚，加以其他从事于学术工作所必具的诸条件，也比较地贫乏或欠缺，这是多少不利于我们的工作的。现在我们对这方面的工作，自信是有决心的，但是，要如愿地达到完美的成功之境，做为一方面的助力，不能不有赖于国际怀着好意而又富于学识的学者的扶助！足下等，应该就是我们所乐于寻求的此种辅助者的"人选"了。

诚如足下来信所云，我们要彼此相互帮助、相互提携。这为了我们的友谊，也为了世界文化史的研究！

钟敬文

一九三三年六月十日于杭州

---

**钟敬文** 1903年生，笔名静闻、静君。广东海丰人。散文家、诗人、民俗学家。1934年赴日本早稻田大学研究院进修民俗学。先后在中山大学、杭州浙江大学、香港达德学院任教。现为北京师范大学教授、中国民间文艺家协会名誉主席。从1927年起，参加组织中山大学民俗学会，发起建立杭州中国民俗学会，主持并编辑大量民俗学、民间文化学的丛书和期刊。神话方面的著作有：《〈山海经〉是一部什么书》(1930)、《槃瓠神话的考察》(1936)、《马王堆汉墓帛画的神话史意义》(1978)、《论民族志在古典神话研究上的作用——以〈女娲娘娘补天〉新资料为例证》(1980)、《洪水后兄妹再殖人类神话》(1991)等。

# 汤祷篇*

◯郑振铎

古史的研究，于今为极盛：有完全捧着古书，无条件的屈服于往昔的记载之下的；也有凭着理智的辨解力，使用着考据的最有效的方法，对于古代的不近人情或不合理的史实，加以驳诘，加以辨正的。顾颉刚先生的《古史辨》便是属于后者的最有力的一部书。顾先生重新引起了人们对王充、郑樵、崔述、康有为诸人的怀疑的求真的精神。康氏往往有所蔽，好以己意强解古书，割裂古书；顾先生的态度，却是异常的恳挚的；他的"为真理而求真理"的热忱，是为我们友人们所共佩的。他的《古史辨》已出了三册，还未有已。在青年读者们间是有了相当的影响的。他告诉他们，古书是不可尽信的；用时须加以谨慎的拣择。他以为古代的圣人的以及其他的故事，都是累积而成的，即愈到后来，那故事附会的成分愈多。他的意见是很值得注意的。也有不少的跟从者曾做了同类的工作。据顾先生看

* 本文作于1932年12月2日，首次发表于《东方杂志》1933年第30期。此处据《郑振铎文集》第四卷，人民文学出版社1985年版。

来，古史的不真实的成分，实在是太多了。往往都是由于后代人的附会与添加的。——大约是汉朝人特别的附加的多吧。但我以为，顾先生的《古史辨》，乃是最后一部的表现中国式的怀疑精神与求真理的热忱的书，她是结束、不是开创，他把郑崔诸人的路线，给了一个总结束。但如果从今以后，要想走上另一条更近真理的路，那只有别去开辟门户。象郭沫若先生他们对于古代社会的研究便是一个好例。他们下手，他们便各有所得而去。老在旧书堆里翻筋斗，是绝对跳不出如来佛的手掌心以外的。此亦一是非，彼亦一是非，旧书堆里的纠纷，老是不会减少的。我以为古书固不可尽信为真实，但也不可单凭直觉的理智，去抹杀古代的事实。古人或不至象我们所相信的那末样的惯于作伪。惯于凭空捏造多多少少的故事出来；他们假使有什么附会，也必定有一个可以使他生出这种附会来的根据的。愈是今人以为大不近人情，大不合理，却愈有其至深且厚，至真且确的根据在着。自从人类学，人种志，和民俗学的研究开始以来，我们对于古代的神话和传说，已不仅视之为原始人里的"假语村言"了；自从萧莱曼在特洛伊城废址进行发掘以来，我们对于古代的神话和传说，也已不复仅仅把他们当作是诗人们的想象的创作了。我们为什么还要常把许多古史上的重要的事实，当作后人的附会和假造呢？

我对于古史并不曾用过什么苦功；对于新的学问，也不曾下过一番好好的研究的工夫。但我却有一个愚见，我以为《古史辨》的时代是应该告一个结束了！为了使今人明了古代社会的真实的情形，似有另找一条路走的必要。如果有了《古史新辨》一类的东西，较《古史辨》似更有用，也许更可以证明《古史辨》所辨正的一部分的事实，是确切不移的真实可靠的。这似

乎较之单以直觉的理智，或以古书考证，为更近于真理，且似也更有趣些。

在这里，我且在古史里拣选出几桩有趣的关系重大的传说，试试这个较新的研究方法。这只是一个引端；我自认我的研究是很粗率的。但如果因此而引起了学者们的注意，使他们有了更重要、更精密的成绩出来，我的愿望便满足了。

更有一点，也是我做这种工作的重要的原因：在文明社会里，往往是会看出许多的"蛮性的遗留"的痕迹来的；原始生活的古老的"精灵"常会不意的侵入现代人的生活之中；特别在我们中国，这古老的"精灵"更是胡闹得利害。在这个探讨的进行中，我也要不客气的随时举出那些可笑的"蛮性的遗留"的痕迹出来。读者们或也将为之哑然一笑，或觉要瞿然深思着的吧。

第一篇讨论的是汤祷于桑林的故事。

## 一　汤　　祷

一片的大平原：黄色的干土，晒在残酷的太阳光之下，裂开了无数的小口，在喘着气；远远的望过去，有极细的土尘，高高的飞扬在空中，仿佛是绵绵不断的春雨所织成的帘子。但春雨给人的是过度的润湿之感，这里却干燥得使人心焦意烦。小河沟都干枯得见了底，成了天然的人马及大车的行走的大道；桥梁剩了几块石条，光光的支撑在路面的高处，有若枯骸的曝露，非常的不顺眼，除了使人回忆到这桥下曾经有过碧澄澄的腻滑的水流，安闲舒适的从那里流过。正如"画饼充饥"一样，看了画更觉得饿火上升得利害；这样桥梁也使人益发的不舒

服，一想起绿油油的晶莹可爱的水流来。许多树木在河床边上，细幽灵似的站立着，绿叶早已焦黄萎落了，秃枝上厚厚的蒙罩了一层土尘。平原上的芊芊绿草是早已不曾蔓生的了。稻田里的青青禾黍，都现出枯黄色，且有了黑斑点。田边潴水的小池塘，都将凹下的圆底，赤裸裸的现出在人们的眼前。这里农民们恃为主要的生产业的桑林，原是总总林林的遍田遍野的丛生着，那奇丑的矮树，主干老是虬结着的，曾经博得这里农民们的衷心的爱护与喜悦的，其茸茸的细叶也枯卷在枝下上。论理这时是该肥肥的浓绿蔽满了枝头的。没有一个人不着急。他们吁天祷神。他们祀祖求卜，家家都已用尽了可能的努力，然而"旱魃"仍是报冤的鬼似的，任怎样禳祷也不肯去，农民们的蚕事是无望的了，假如不再下几阵倾盆的大雨，连食粮也都成了严重的问题；秋收是眼看的不济事了。

没有下田或采桑的男妇，他们都愁闷的无事可作的聚集在村口，窃窃的私语着。人心惶惶然，有些激动。左近好几十村都是如此。村长们都已到了城里去。

该是那位汤有什么逆天的事吧？天帝所以降下了那末大的责罚，这该是由那位汤负全责的！

人心骚动着。到处都在不稳的情态之下。

来了，来了，村长们从城里拥了那位汤出来了。还有祭师们随之而来，人们骚然的立刻包围上了，密匝匝的如蜜蜂的归巢似的，人人眼睛里都有些不平常的诡怪的凶光在闪露着。

看那位汤穿着素服，披散了发，容色是戚戚的，如罩上了一层乌云，眼光有些惶惑。

太阳蒸得个个人气喘不定。天帝似在要求着牺牲的血。

要雨，我们要的是雨，要设法下几阵雨！

祷告！祷告！要设法使天帝满足！

该有什么逆天的事吧？该负责设法挽回！

农民们骚然的在吵着喊着；空气异然的不稳。

天帝要牺牲，要人的牺牲！要血的牺牲！我们要将他满足，要使他满足！——仿佛有人狂喊着。

要使他满足！——如雷似的呼声四应。

那位汤抬眼望了望；个个人眼中似都闪着诡异的凶光。他额际阵阵的滴落着豆大的黄汗，他的斑白的鬓边，还津津的在集聚汗珠。

诸位——他要开始喊叫，但没有一个听他。

抬祭桌——一人倡，千人和，立刻把该预备的东西都预备好了。

堆柴——又是一声绝叫，高高的柴堆不久便竖立在这大平原的地面上了。

那位汤要喊叫，但没有一个人理会他。他已重重密密的被包围在铁桶似的人城之中。额际及鬓上的汗珠尽望下滴。他眼光惶然的似注在空洞的空气中，活象一只待屠的羊。

有人把一件羊皮袄，披在那位汤的背身上，他机械的服从着，被村长们领到祭桌之前，又机械的匍匐在地，有人取了剪刀来，剪去了他的发，剪去了他的手指甲。

发和爪都抛在祭盆里烧着，一股的腥焦的气味。

四边的祷祈的密语，如雨点似的淅沥着，村长们、祭师们的咒语，高颂着。空气益发紧张了，人人眼中都闪着诡异的凶光。

黄澄澄的太阳光，睁开了大眼瞧望着这一幕的活剧的进行。还是一点雨意也没有。但最远的东北角的地平线上，已有

些乌云在聚集。

祈祷咒诵的声音营营的在杂响着，那位汤耳朵里嗡嗡的一句话也听不进。他匍匐在那里，听见的只是祭桌的腿，燔盘的腿，以及臻臻密密的无量数的人腿，如桑林似的植立在那里。他知道他自己的命运；他明白这幕活剧要进行到什么地步，他无法抵抗，他不能躲避。无穷尽的祷语在念诵着；无数的礼仪的节目在进行着。燔盘里的火焰高高的升在半空；人的发爪的焦味儿还未全散。他额际和鬓边的汗珠还不断的在集合。

村长们、祭师们、护掖他立起身来。在群众的密围着向大柴堆而进，他如牵去屠杀的羊儿似的驯从着。

东北风吹着，乌云渐向天空漫布开来。人人脸上有些喜意。那位汤也有了一丝的自慰。但那幕活剧还在进行。人们拥了那位汤上了柴堆。他孤零零的跪于高高的柴堆之上。四面是密密层层的人。祭师们、村长们又在演奏着种种的仪式跪着、祷着，立着，行着。他也跪祷着，头仰向天；他只盼望着乌云聚集得更多，他只祷求雨点早些下来，以挽回这个不可救的局面。风更大了，吹拂得他身上有些凉起来。额际的汗珠也都被吹干。

祭师们、村长们又向燔火那边移动了。那位汤心上一冷。他知道他们第二步要做什么。他彷徨的想跳下柴堆来逃走。但望了望，那末密密匝匝的紧围着的人们，个个眼睛都是那末诡怪的露着凶光，他又不禁倒抽了一口冷气，他知道逃脱是不可能的。他只是盼望着雨点立刻便落下来，好救他出于这个危局。

祭师们、村长们又从燔火那边缓缓的走过来了；一个祭师

的领袖手里执着一根火光熊熊的木柴。那位汤知道他的运命了；反而闭了眼，不敢向下看。

乌云布满了天空；有豆大的雨点从云罅里落了下来，人人仰首望天。一阵的欢呼！连严肃到象死神似的祭师们也忘形的仰起了头，冰冷的水点，接续的滴落在他们的额上，眉间；如向日葵似的开放了心向夏雨迎接着。那位汤听见了欢呼，吓得机械的张开了眼。他觉得有湿漉漉的粗点，洒在他新被剪去了发的头皮上。雨是在继续的落下！他几乎也要欢呼起来，勉强的抑制了自己。

雨点更粗更密了，以至于组成了滂沱的大水流。个个人都淋得满身的湿水。但他们是那末喜悦！

空气完全不同了，空中是充满了清新的可喜的泥土的气息，使人们嗅到了便得意。个个人都跪倒在湿泥地上祷谢天帝。祭师的领袖手上的烧着的木柴也被淋熄了；燔火也熄了。

万岁、万岁！万岁！——他们是用尽了腔膛里的肺量那末欢呼着。

那位汤又在万目睽睽之下，被村长们、祭师们护掖下柴堆。他从心底松了一口气；暗暗的叫着惭愧。人们此刻是那末热烈的拥护着他！他立刻又恢复了庄严的自信的容色，大跨步的向城走去。人们紧围着走。

那位汤也许当真的以为天帝是的确站在他的一边了

万岁，万岁！万岁！！的欢呼声渐远。

大雨如天河决了口似的还在落下；聚成了一道河流，又蠢蠢的在桥下奔驰而东去。小池塘也渐渐的积上了土黄色的混水。树林野草似乎也都舒适的吐了一口长气。桑林的萎枯的茸茸的细叶，似乎立刻便有了怒长的生气。

只有那位柴堆还傲然的植立在大雨当中，为这幕活剧的唯一存在的证人。

## 二　本　事

以上所写的一幕活剧，并不是什么小说——也许有点附会，但并不是全然离开事实的。这幕活剧的产生时代，离现在大约有三千二百五十年；剧中的人物便是那位君王汤。这类的活剧，在我们的古代，演的决不止一次两次，剧中的人物，也决不止那位汤一人。但那位幸运儿的汤，却因了太好的一个幸运，得以保存了他的生命，也便保存了那次最可纪念的一幕活剧的经过。

汤祷的故事，最早见于《荀子》、《尸子》、《吕氏春秋》、《淮南子》及《说苑》。《说苑》里记的是：

> 汤之时，大旱七年，雒坼川竭，煎沙烂石，于是使人持三足鼎祝山川，教之祝曰：政不节邪？使人疾邪？苞苴行邪？谗夫昌邪？宫室崇邪？女谒盛邪？何不雨之极也？言未已，而天大雨。

这里只是说，汤时大旱七年，他派人去祭山川，教之祝辞，“言未已，而天大雨”，并无汤自为牺牲以祷天之说；但《说苑》所根据的是《荀子》，《荀子》却道：

> 汤旱而祷曰：政不节与？使民疾与？何以不雨至斯极也！宫室荣与？妇谒盛与？何以不雨至斯极也！苞苴行

与？谗夫兴与？何以不雨至斯极也！

《荀子》说的是汤旱而祷，并没有说"使人持三足鼎祝山川"；这一节话，或是刘向加上去的，但向书实较晚出；《吕氏春秋》记的是：

汤克夏而正天下。天大旱五年不收。汤乃以身祷于桑林曰：余一人有罪，无及万夫。万夫有罪，在余一人。无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命。于是剪其发，磨其手，以身为牺牲，用祈福于上帝。民乃甚说，雨乃大至！

这是最重要的一个记载，其来源当是很古远的，决不会是《吕氏春秋》作者的杜撰；《说苑》取《荀子》之言，而不取《吕氏春秋》，或者是不相信这传说的真实性罢？但汤祷于桑林的传说，实较"六事自责"之说为更有根据，旁证也更多：

《淮南子》：

汤之时，七年旱，以身祷于桑林之际，而四海之云凑，千里之雨至。

又李善《文选注》引《淮南子》：

汤时大旱七年，卜用人祀天。汤曰：我本卜祭为民，岂乎自当之。乃使人积薪，剪发及爪，自洁居柴上。将自焚以祭天。火将燃，即降大雨。（《思玄赋注》）

《尸子》：

> 汤之救旱也，乘素车白马，著布衣，婴白茅，以身为牲，祷于桑林之野。当此时也，弦歌鼓舞者禁之。

这都是说，汤自己以身为牺牲，而祷于桑林的；《淮南子》更有"自洁居柴上"之说。这也许更古。皇甫谧的《帝王世纪》，则袭用《淮南》、《吕览》之说：

《帝王世纪》：

> 汤自伐桀后，大旱七年，殷史卜曰：当以人祷。汤曰：吾所为请雨者民也，若必以人祷，吾请自当。遂斋戒，剪发断爪，以身为牲，祷于桑林之社，言未已，而大雨，方数千里。

在离今三千二百五十余年的时候，这故事果曾发生过么？我们以今日的眼光观之，实在只不过是一段荒唐不经的神话而已。这神话的本质，是那末粗野，那末富有野蛮性！但在古代的社会里，也和今日的野蛮人的社会相同，常是要发生着许多不可理解的古怪事的。愈是野蛮粗鄙的似若不可信的，倒愈是近于真实。自从原始社会的研究开始了之后，这个真理便益为明白。原始社会的生活是不能以今日的眼光去评衡的；原始的神话是并不如我们所意想的那末荒唐无稽的。

但在我们的学术界里，很早的时候，便已持着神话的排斥论，惯好以当代的文明人的眼光去评衡古代传说。汤祷的事，也是他们的辩论对象之一。底下且举几个有力的主张。

# 三　曲　解

《史记》在《殷本纪》里详载汤放网的故事，对于这件祷于桑林的大事，却一个字也不提起。以后，号为谨慎的历史学者，对此也纷纷致其驳诘，不信其为实在的故事。崔述的《商考信录》尝引宋南轩张氏，明九我李氏的话以证明此事的不会有：

张南轩曰：史载成汤祷雨，乃有剪发断爪，身为牺牲之说。夫以汤之圣，当极旱之时，反躬自责，祷于林野，此其为民吁天之诚，自能格天致雨，何必如史所云。且人祷之占，理所不通。圣人岂信其说而毁伤父母遗体哉！此野史谬谈，不可信者也。

李九我曰：大旱而以人祷，必无之理也。闻有杀不辜而致常旸之咎者矣，未有旱而可以人祷也！古有六畜不相为用，用人以祀，惟见于宋襄、楚灵二君，汤何如人哉！祝史设有是词，独不知以理裁，而乃以身为牺，开后世用人祭祀之原乎？天不信汤平日之诚，而信汤一日之祝，汤不能感天以自修之实，而徒感天以自责之文，使后世人主，一遇水旱，徒纷纷于史巫，则斯言作俑矣。

崔氏更加以案语道：

余按《公羊》桓五年，传云：大雩者，旱祭也。注云：君亲之南郊，以六事谢过自责曰：政不一与？民失职与？宫室崇与？妇谒盛与？苞苴行与？谗夫倡与？使童男各八

人舞而呼雩，故谓之雩。然则，以六事责，乃古雩祭常礼，非以为汤事也。僖三十一年传云：三望者何？望祭也。然则曷祭？祭泰山、河、海。注云：《韩诗传》曰：汤时大旱，使人祷于山川是也。然则，是汤但使人祷于山川，初未尝身祷，而以六事自责也。况有以身为牺者哉！且雩祭天，祷雨也，三望，祭山川也；本判然两事。虽今《诗传》已亡，然观注文所引，亦似绝不相涉者；不识传者何以误合为一，而复增以身为牺之事，以附会之也。张、李二子之辨当矣。又按诸子书，或云尧有九年之水，汤有七年之旱，或云尧时一年九水，汤时八年七旱。尧之水见于经传者多矣，汤之旱何以经传绝无言者？尧之水不始于尧，乃自古以来，积渐泛滥之水，至尧而后平耳。汤之德至矣，何以大旱至于七年？董子云：汤之旱，乃桀之余虐也。纣之余虐，当亦不减于桀；周克殷而年丰，何以汤克夏而反大旱哉？然则，汤之大旱且未必其有无，况以身为牺，乃不在情理之尤者乎！故今并不录。

张、李二氏不过是"空口说白话"，以直觉的理性来辨正。崔氏却利害得多了；他善于使用考据家最有效的武器；他以《公羊注》所引的《韩诗传》的两则佚文，证明《荀子》、《说苑》上的汤祷的故事，乃是"误合"二事为一的；而"以身为牺之事"则更是"附会"上去的。他很巧辨，根据于这个巧辨，便直捷的抹杀古史上的这一件大事。但古代所发生的这末重要的一件大事，实在不是"巧辨"所能一笔抹杀的。

他们的话，实在有点幼稚得可笑；全是以最浅率的直觉的见解，去解释古代的历史的，但以出于直觉的理解，来辨论古

史实在是最危险的举动。从汉王充起到集大成的崔述为止，往往都好以个人的理性，来修改来辨正古史。勇于怀疑的精神果然是可以钦佩，却不知已陷于重大的错误之中。古史的解释决不是那末简单的；更不能以最粗浅的，后人的常识去判断古代事实的有无。站在汉，站在宋，乃至站在清，以他们当代的文化已高的社会的情况作标准去推测古代的社会情况，殆是无往而不陷于错误的。汤祷的故事便是一个好例。他们根本上否认“人祷”。张南轩说：“人祷之占，理所不通。”李九我说：“大旱而以人祷，必无之理也。”崔东璧且更进一步而怀疑到汤时大旱的有无的问题。他还否认汤曾亲祷，只是“使人祷于山川”（至于“六事自责”的事，原是这个传说里不重要的一部分，即使是后来附会上去的，也无害于这传统的真实性。故这里不加辨正）。他们的受病之源，大约俱在受了传统的暗示，误认汤是圣人，又认为天是可以诚格的。故张氏有“此其为民吁天之诚，自能格天致雨”之说，李氏有“汤何如人哉！——天不信汤平日之诚，而信汤一日之祝”之说。崔氏更有“纣之余虐，当亦不减于桀，周克殷而年丰，何以汤克夏而反大旱哉”之言。这些话都是幼稚到可以不必辨的。我们可以说，“人祷”的举动，是古代的野蛮社会里所常见的现象。“大旱而以人祷”，并不是“必无之理”。孔子尝云：“始作俑者其无后乎！”也恰恰是倒果为因的话。最古的时候必以活的人殉葬，后世“圣人”，乃代之以俑（始作俑者，其必有后也！——我们该这末说才对）。这正如最古的时候，祷神必以活人为牺牲一样。后来乃代以发和爪——身体的一部分——或代以牛和羊，希腊往往为河神而养长了头发；到了发长时，乃剪下投之于河，用以酬答河神的恩惠（Pausanias 的“The Description of Greece”书里屡言及此）。

这可见希腊古时是曾以“人”祷河的。后乃代之以发。我们古书里所说的“秦灵公八年，初以君主妻河”(见《史记·六国表》)及魏文侯时邺人为河伯娶妇的事(见《史记·滑稽列传》)皆与此合。希腊神话里更有不少以人为牺牲的传说。最有名的一篇悲剧 Iphigenia(Euripides 作)便是描写希腊人竟将妙龄的女郎 Iphigenia(主帅 Agamanon 之女)作为牺牲以求悦于 Artemis 女神的。所以，祈雨而以“人”为牺牲的事，乃是古代所必有的。汤的故事恰好遗留给我们以一幅古代最真确的生活的图画。汤之将他自己当作牺牲，而剪发断爪，祷于桑林，并不足以表现他的忠心百姓的幸福，却正是以表现他的万不得已的苦衷。这乃是他的义务，这乃是他被逼着不能不去而为牲的——或竟将真的成了牺牲品，如果他运气不好，象希腊神话里的国王 Athamas；这位 Athamas 也是因了国内的大饥荒而被国民们杀了祭神的。所以，那位汤，他并不是格外的要求讨好于百姓们，而自告奋勇的说道：“若以人祷，请自当！”他是君，他是该负起这个祈雨的严重的责任的！除了他，别人也不该去。他却不去不成！虽然“旱”未必是“七年”，时代未必便是殷商的初期，活剧里主人公也许未必便真的是汤，然而中国古代之曾有这幕活剧的出现，却是无可置疑的事。——也许不止十次百次！

## 四 “蛮性的遗留”

我们看《诗经·大雅》里的一篇《云汉》，那还不是极恐怖的一幕大旱的写照么？“倬彼云汉，昭回于天。王曰：于乎！何辜今之人！天降丧乱，饥馑荐臻。靡神不举，靡爱斯牲。圭璧

既卒，宁莫我听？”这祷辞是那末样的迫切。剧中人物也是一位王；为了大旱之故，而大饥馑，天上还是太阳光满晒着，一点雨意都没有。于是“王”不得不出来祷告了。向什么神都祷告过了，什么样的牺牲（肥牛白羊之类吧），都祭用过了；许多的圭璧也都陈列出来过了，难道神还不见听么？

“旱既大甚，蕴隆虫虫，不殄禋祀，自郊徂宫，上下奠瘗，靡神不宗。后稷不克，上帝不临；耗斁下土，宁丁我躬。”这是说，天还不下雨，什么都干枯尽了。“王”是从野外到庙宇，什么地方都祷求遍了，什么神都祭祀过了；却后稷不听，上帝不临。仍然是没有一点雨意。宁愿把“王”自己独当这灾害之冲罢，不要再以旱来耗苦天下了。这正如汤之祷辞：“余一人有罪，无及万夫；万夫有罪，在余一人。无以一人之不敏，使上帝鬼神，伤民之命”，是相合的。古代社会之立“君”或正是要为这种“挡箭牌”之用罢。

“旱既大甚，则不可推，兢兢业业，如霆如雷。周余黎民，靡有孑遗。昊天上帝，则不我遗；胡不相畏，先祖于摧。”大旱是那末可怕，一切都枯焦尽了，人民们恐怕也要没有孑遗了；上帝怎么不相顾呢？祖先怎么不相佑呢？

“旱既大甚，则不可沮。赫赫炎炎，云我无所。大命近止，靡瞻靡顾。群公先正，则不我助；父母先祖，胡宁忍予。”旱是那末赫赫炎炎的不可止。既逃避不了，和死亡也便邻近了。“群公先正”怎么会不我助呢？祖先们又怎么忍不我助呢？

“旱既大甚，涤涤山川；旱魃为虐，如惔如焚。我心惮暑，忧心如熏。群公先正，则不我闻，昊天上帝，宁俾我遯！”水涸了，山秃了，旱魃是如燎如焚的在肆虐。“王”心里是那末焦苦着；为什么上帝和祖先都还不曾听到他的呼号而一一为援手呢？

“旱既大甚，黾勉畏去。胡宁瘨我以旱，憯不知其故，祈年孔夙，方社不莫。昊天上帝，则不我虞；敬恭明神，宜无悔怒。”不知什么原故，天乃给这里的人们以大旱灾呢？王很早的便去祈年了；祭四方与社又是很克日不莫。上帝该不至为此而责备他；他那样的致敬恭于神，神该没有什么悔和怒罢？

“旱既大甚，散无友纪。鞫哉庶正，疚哉冢宰。趣马师氏，膳夫左右。靡人不周，无不能止。瞻卬昊天，云如何里！”大旱了那末久，什么法子都想遍了。什么人也都访问遍，却都没法可想，仰望着没有纤云的天空，到底是怎么一会事呢！

“瞻卬昊天，有嘒其星。大夫君子，昭假无赢；大命近止，无弃尔成。何求为我，以戾庶正！瞻卬昊天，曷惠其宁！”夜间是明星一粒粒的炯炯的天，一点雨意也没有。假如是为了王一人的原故，便请不要降灾于天下而只降灾于一人吧！“何求为我，以戾庶正”的云云，和汤的“无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命”的云云，口气是完全同一的。

在周的时代，为了一场的旱灾的作祟，国王还是那末样的张皇失措，那末样的焦思苦虑，那末样的求神祷天，那末样的引咎自责；可见在商初的社会里，而发生了汤祷的那样的故事是并不足为怪的。

不仅此也；从殷、周以来的三千余年间，类乎汤祷的故事，在我们的历史上，不知发生了多少。天下有什么“风吹草动”的灾异，帝王们便须自起而负其全责；甚至天空上发现了什么变异，例如彗星出现等等的事，国王们也便都要引为自咎的下诏罪己，请求改过。底下姑引我们历史上的比较有趣的同类的故事若干则，以示其例。

在《尚书·金滕》及《史记》里，说是在周成王三年的秋天，

大熟未获，天大雷电以风，禾尽偃，大木斯拔。王大恐，与大夫尽弁，以启金縢之匮，见周公请代武王之事，执书以泣，乃出郊迎周公。天乃雨，反风，禾尽起，岁则大熟。这段记载，未免有些夸大，但充分的可以表现出先民们对于天变的恐惧的心理，以及他们的相信改过便可格天的观念。

周敬王四十年夏，荧惑守心。心为宋的分野。宋景公忧之。司星子韦道：可移于相。公道：相，吾之股肱。子韦道：可移于民。公道：君者待民。子韦道：可移于岁。公道：岁饥民困，吾谁为君？子韦道：天高听卑，君有君人之言三，荧惑宜有动。于是候之，果徙三度。这还是以诚感天的观念。但荧惑守心，而司星者便戚戚然要把这场未来的灾祸移禳给相，给民或给岁，以求其不应在国王的身上，可见他们是相信，凡有天变，身当之者便是国王他自己。这种移祸之法，后来往往见于实行。汉代常以丞相当之；臣民们也往往借口于此以攻击权臣们。

秦始皇二十年，燕太子丹遣荆轲入秦，欲乘间刺始皇。轲行时，白虹贯日。在汉代的时候，一切的天变都成了皇帝的戒惧和自责的原因。破落户出身的刘邦，本来不懂这些"为君"的花样，所以他也不管这些"劳什子"。但到了文、景之时，便大不相同了。"汉家气象"，渐具规模。文帝二年的冬天，"日有食之"，他便诚惶诚恐的下诏求言道：

> 朕闻之，天生民，为之置君以养治之。人主不德，布政不均，则天示之灾以戒不治。乃十一月晦，日有食之，适见于天。灾孰大焉！朕护保宗庙，以微渺之身，托于士民君王之上。天下治乱，在予一人。唯二三执政，犹吾股肱也。朕下不能治育群生，上以累三光之明，其不德大矣！令至，

其悉思朕之过失，及知见之所不及，匄以启告朕。及举贤良方正能直言极谏者，以匡朕之不逮。

这还不宛然的汤的"余一人有罪"的口吻么？此后二千余年，凡是遇天变，殆无不下诏求言者；其口吻也便都是这一套。

过了不多时候，皇帝们又发明了一个减轻自己责任的巧妙的方法，便是把丞相拿来做替死鬼。凡遇天变的时候，便罢免了一位丞相以禳之。汉成帝阳朔元年二月，晦，日食。京兆尹王章便乘机上封事，言日食之咎，皆王凤专权蔽主之过。最可惨者：当成帝绥和二年春二月，荧惑守心；郎贲丽善为星，言大臣宜当之。帝乃召见丞相翟方进，赐册责让，使尚书令赐上尊酒十石养牛一。方进即日自杀。这真是所谓"移祸于枯桑"了。

灵帝光和元年，秋七年，青虹见玉堂殿庭中。帝以灾异诏问消复之术。蔡邕对道："臣伏思诸异，皆亡国之怪也。天于大汉，殷勤不已，故屡出袄变，以当谴责。欲令人君感悟，改危即安。……宜高为堤防，明设禁令，深惟赵、霍，以为至戒，则天道亏满，鬼神福谦矣！"这话恰足以代表二千余年来儒者们对于灾异的解释。

晋孝武帝太元二十年夏五月，有长星见自须女，至于哭星。帝心恶之，于华林园举酒祝之曰："长星！劝汝一杯酒。自古何有万岁天子邪？"

晋安帝元兴十四年冬十一月，彗星出天津，入太微，经北斗，络紫微，八十余日而灭。魏崔浩谓魏主嗣道："晋室陵夷，危亡不远。彗之为异，其刘裕将篡之应乎？"

唐高祖武德九年六月，太白经天，李世民杀其兄建成，弟

元吉。

唐太宗贞观二年春三月，关内旱饥，民多卖子。诏出御府金帛，赎以还之。尝谓侍臣道："使天下又安，移灾朕身，是所愿也。"所在有雨，民大悦。

贞观十一年秋七月，大雨，谷洛溢，入洛阳宫，坏官寺民居，溺死者六千余人。诏：水所毁宫，少加修缮，才令可居。废明德宫、云圃院，以其材给遭水者。令百官上封事，极言朕过。

唐高宗总章元年，夏四月，彗星见于五车。帝避正殿，减膳彻乐。许敬宗等道：彗星见东北，高丽将灭之兆也。帝道："朕之不德，谪见于天，岂可归罪小夷！且高丽之百姓，亦朕之百姓也。"

唐中宗景龙四年，夏六月，李隆基将起兵诛诸韦，微服和刘幽求等人苑中。逮夜，天星散落如雪。幽求道："天意若此，时不可失！"于是葛福顺直人羽林营，斩诸韦典兵者以徇。

唐德宗兴元元年，春正月，陆贽言于帝道："昔成汤以罪己勃兴，楚昭以善言复国。陛下诚能不吝改过以谢天下，则反侧之徒革心向化矣。"帝然之。乃下制道："致理兴化，必在推诚，忘己济人，不吝改过。小子长于深宫之中，暗于经国之务。……天谴于上，而朕不悟，人怨于下，而朕不知。驯至乱阶，变兴都邑。万品失序，九庙震惊。上累祖宗，下负烝庶。痛心靦貌，罪实在予。"

唐宣宗大中八年，春正月，日食，罢元会。

唐昭宗大顺二年，夏四月，彗星出三台，入太微，长十丈余。赦天下。

唐昭宣帝天佑二年，夏四月，彗星出西北，长竟天。朱全忠专政，诛杀唐宗室殆尽。

宋太宗端拱三年，彗星出东井。司天言，妖星为灭契丹之象。赵普立刻上疏，谓此邪佞之言，不足信。帝乃照惯例避殿减膳大赦。宋真宗咸平元年，春，正月。彗星出营室北，吕端言应在齐鲁分。帝道："朕以天下为忧，岂直一方邪？"诏求直言，避殿减膳。

宋仁宗景佑元年，八月，有星孛于张翼。帝以星变，避殿减膳。

宋仁宗宝元元年，春正月，时有众星西北流，雷发不时，下诏，求直言。

宋哲宗元符三年三月，以四月朔，日当食，诏求直言。已预先知道要日食，推算之术可算已精，却更提早的先求直言。这殊为可笑！筠州推官崔鹝乃上书道："夫四月，阳极盛、阴极衰之时，而阴干阳，故其变为大，惟陛下畏天威，听明命，大运乾刚，大明邪正，则天意解矣。"

宋徽宗大观三年，有郭天信的，以方伎得亲幸，深以蔡京为非，每奏天文，必指陈以撼京。密白日中有黑子。帝为之恐，遂罢京。

宋高宗建炎三年六月，大霖雨。吕颐浩、张浚都因之谢罪求去。诏郎官以上言阙政。赵鼎乘机上疏道："凡今日之患，始于安石，成于蔡京。今安石，犹配享神宗，而京之党未除，时政之缺，莫大于此。"帝从之，遂罢安石配享。寻下诏以四失罪已。

宋理宗宝佑三年，正月，迅雷。起居郎牟子才上书言元夕不应张灯，遂罢之。

元世祖至元三十年，冬十月，彗出紫微垣。帝忧之，夜召不忽术入禁中，问所以销天变之道，不忽术道："风雨自天而至，人则栋宇以待之；江河为地之限，人则舟楫以通之；天地有所

不能者，人则为之。此人所以与天地参也。且父母怒，人子不敢疾怨，起敬起孝。故《易》曰：君子以恐惧修省。《诗》曰：敬天之怒。三代圣王，克谨天戒，鲜有不终。汉文之世，同日山崩者二十有九；日食地震，频岁有之。善用此道，天亦悔祸，海内又安。此前代之龟鉴也。愿陛下法之。”因诵文帝日食求言诏。帝悚然道：“此言深合朕意。”

元仁宗延祐四年，夏四月，不雨。帝尝夜坐，谓侍臣道：“雨旸不时，奈何？”萧拜佑道：“宰相之地也。”帝道：“卿不在中书邪？”拜佑惶愧。顷之，帝露香祷于天。既而大雨，左右以雨衣进。帝道：“朕为民祈雨，何避焉！”

明神宗万历九年，夏四月，帝问张居正道：“淮、风频年告灾，何也？”居正答道：“此地从来多荒少熟。元末之乱，从起于此。今当破格赈之。”又言：“江南北旱，河南风灾，畿内不雨，势将蠲赈。惟陛下量入为出，加意撙节，如宫费及服御，可减者减之，赏赉，可裁者裁之。”

明怀宗崇祯十二年，二月。风霾，亢旱，诏求直言。

象这一类的故事和史实是举之不尽的。那些帝王们为什么要这样的“引咎自责”呢？那便是很值得研究的一个重要的问题；从汤祷起到近代的“下诏求言”止，他们是一条线下去的。又，不仅天变及水旱灾该由皇帝负责，就是京都墙圈子里，或宫苑里有什么大事变发生，皇帝也是必须引咎自责的。象宋宁宗嘉泰元年春三月，临安大火，四日乃灭。帝诏有司赈恤被灾居民，死者给钱瘗之。又下诏自责。避正殿减膳。命临安府察奸民纵火者，治以军法。内降钱十六万缗，米六万五千余石，赈被灾死亡之家。宋理宗嘉熙元年夏五月，临安又大火，烧民庐五十三万。士民上书，咸诉济王之冤。进士潘昉对策，亦以

为言，并及史弥远。这可见连火灾也被视为是上天所降的谴罚，并被利用来当作"有作用"的诤谏之资的了。又象元英宗至治二年，夏六月，奉元行宫正殿灾。帝对群臣道："世皇建此宫室，而朕毁，实朕不能图治之故也。"连一国宫中殿宇的被毁，皇帝也是不自安的。

他们这些后代的帝王，虽然威权渐渐的重了，地位渐渐的崇高了，不至于再象汤那末的被迫的剪去发和爪，甚至卧在柴堆上，以身为牺牲，以祈祷于天；但这个远古的古老的习惯，仍然是保存在那里的。他们仍要担负了灾异或天变的责任：他们必须下诏罪己，必须避殿减膳，以及其他种种的"花样"，也有些皇帝们，正兴高采烈的在筹备封禅，想要自己奢夸的铺张一下，一逢小小的灾变，往往便把这个高兴如汤泼雪似的消灭了；象在雍熙元年的时候，赵光义本已下诏说，将以十一月，有事于泰山，并命翰林学士扈蒙等详定仪注。不料，在五月的时候，乾元、文明二殿灾。他遂不得不罢封禅，并诏求直言。

我们可以说，除了刚从流氓出身的皇帝，本来不大懂得做皇帝的大道理的（象刘邦之流），或是花花公子，席尊处优惯了，也不把那些"灾异"当作正经事看待（象宋理宗时，临安大火。士民皆上书诉济王之冤。侍御史蒋岘却说道：火灾天数，何预故王。请对言者严加治罪），之外，没有一个"为君""为王"的人，不是关心于那些灾异的；也许心里在暗笑，但表面上却非装出引咎自责的严肃的样子来不可的。天下的人民们，一见了皇帝的罪己求言诏，也象是宽了心似的；天大的灾患，是有皇帝在为他们做着"挡箭牌"的；皇帝一自谴，一改过，天灾便自可消灭了。这减轻了多少的焦虑和骚动！我们的几千年来的古老的社会，便是那样的一代一代的老在玩着那一套的

把戏。

原始社会的“精灵”是那样的在我们的文明社会里播弄着种种的把戏！——虽然表面上是已带上了比较漂亮的假面具。

真实的不被压倒于这种野蛮的习俗之下的，古来能有几个人？王安石的“天变不足畏”，恐怕要算是最大胆的政治改革者的最大胆的宣言！

## 五 “祭师王”

但我们的古代的帝王，还不仅要负起大灾异，大天变的责任，就在日常的社会生活里，他所领导的也不仅止“行政”、“司法”、“立法”等等的“政权”而已；超出于这一切以上的，他还是举国人民们的精神上的领袖——宗教上的领袖。他要担负着举国人民们的对神的责任；他要为了人民们而祈祷；他要领导了人民们向宗教面前致最崇敬的礼仪。在农业的社会里，最重要的无过于“民食”，所以他每年必须在祈年殿祷求一次；他必须“亲耕”，他的皇后，必须亲织。我们看北平城圈子里外的大神坛的组织，我们便明白在从前的社会里——这社会的没落，离今不过二十余年耳！——为万民之主的皇帝们所要做的是什么事。这里是一幅极简单的北平地图，凡无关此文的所在，皆已略去；于是我们见到的是这样：这里有天地日月四坛，有先农坛，有社稷坛，有先蚕坛，有太庙，有孔庙。一个皇帝所要管领的一国精神上的、宗教上的事务，于此图便可完全明了。他要教育士子；他要对一国的“先师”——孔子——致敬礼，所以有国子监，有孔庙；他要祭献他的“先公列祖”，所以他有太

庙。他所处的是一个农业的社会，一切均以农业的活动为中心，所以有先农坛；而天坛里，特别有祈年殿的设备。又在传说的习惯里，他所崇敬的最高的天神们，还脱离不了最原始的本土宗教的仪式（虽然佛、回、耶诸一神教皆早已输入了），所以他所列入正式的祀典的，除了"先师"孔子以外，便是天、地、日、月等的自然的神祗，而于天，尤为重视。这样的自然崇拜的礼仪，保存着的，恐怕不止在三千年以上的了。

最有趣味的是关于孔子的崇拜。在汉代，这几乎是"士大夫"们要维持他们的"衣食"的一种把戏吧，便把孔子硬生生抬高而成为一个宗教主。刘邦初恶儒生，但得了天下之后，既知不能以"马上治之"便以太牢祠孔子。行伍出身的郭威，他知道怎样的致敬孔子。广顺二年，夏六月，他到了曲阜，谒孔子庙，将拜左右道："孔子，陪臣也，不当以天子拜之。威道：孔子，百世帝王之师，敢不敬乎？遂拜；又拜孔子墓，禁樵采，记孔子、颜渊之后，以为曲阜令及主簿。以后，差不多每一新朝成立或每一新帝即位时，几乎都要向孔子致敬的。连还没有脱离游牧生活的蒙古人，也被中国的士大夫们教得乖巧了，知道诏中外崇奉孔子（元世祖至元三十一年事）。知道下制加孔子号曰大成。（元成宗元贞十一年事。制曰：先孔子而圣者，非孔子无以明，后孔子而圣者，非孔子无以法。所谓祖述尧、舜，宪举文、武，仪范百王 师表万世者也。可加大成至圣文宣王，遣使阙里，祀以太牢。於戏，父子之亲，君臣之义，永为圣教之遵；天地之大，日月之明，奚罄名言之妙！尚资神化，祚我皇元！）朱元璋是一个最狡滑的流氓，但到了得天下之后，便也知道敬孔拜圣。（洪武十五年，元璋诣国子学，行释菜礼。初，他将释菜，令诸儒议礼。议者道：孔子虽圣，人臣也，礼宜一奠再拜。他道：圣如孔子，岂

可以职位论哉！然他对于孟子，却又是那样的不敬。这其间是很可以明白重要的消息的。他们那些狡滑的流氓，所以屈节拜孔子者，盖都是欲利用其明君臣之分的一点）在汉代，皇帝们还常常亲自讲学，象汉宣帝甘露三年，诏诸儒讲五经异同于石渠阁。萧望之等平奏，上亲称制临决。立梁邱《易》、夏侯《尚书》、穀梁《春秋》博士：又汉明帝承平十五年，帝到了山东曲阜，便诣孔子宅，亲御讲堂，命皇太子诸王说经；又汉章帝建初四年，诏太常将大夫博士郎官及诸儒，会白虎观，议五经同异。帝亲称制临决，作《白虎议奏》。是这些皇帝们竟也要和太常博士们争宗教上或学问上的领导权了。

总之，我们昔时的许多帝王们，他们实在不仅仅是行政的领袖，同时也还是宗教上的领袖；他们实在不仅仅是“君”，且也还是“师”；他们除了担负政治上的一切责任以外，还要担任一切宗教上的责任。汤祷的故事，便是表现出我们的原始社会里担负这两重大责任的“祭师王”，或“群师”所遇到的一个悲剧的最显然的例子。

## 六　金　枝

为什么古代的行政领袖同时必须还要担负了宗教上的一切责任呢？英国的一位渊博的老学者 Sir James George Frazer 尝著了一部硕大深邃的《金枝》（The Golden Bough. a Study in Magic and Religion）专门来解释这个问题。单是说起“王的起源”（Origin of the King，《金枝》的第一部分）的一个题目，已有了两厚册。所以关于理论上的详细的探讨，只须参读那部书，（当然还有别的同类的书）已可很明了的了。（《金

枝》有节本，只一册，Mecmillan and Co 出版）本文不能也不必很详细的去译述它。但我们须知道的，在古代社会里，“王”的名号与“祭师”的责任常是分不开的。在古代的意大利，一个小小的 Nemi 地方的林地里，有被称为《月神之镜》(Diana' s Mirror)的湖，那风景，是梦境似的幽美。在那湖的北岸，有林中狄爱娜(Diana Nemorensis)的圣地在着。在这圣地里，长着一株某种的树；白日的时候，甚至夜间，常见有一个人在树下守望着；他手里执着一把白雪雪的刀。他是一位祭师，也是一个杀人者；他所防备的人便是迟早的要求来杀了他而代替他做祭师的那人。这便是那个圣庙所定的规律。候补的祭师，只有杀了现任的那位祭师，方才可以承继其位置；当他杀了那祭师时，他便登上了这个地位，直到他自己后来也被一位更强健或更机诈的人所杀死。他所保守着的祭师的地位，同时还带有“王”号。（林中之王）但所有的王冠，是没有比他戴得更不舒服。时时都有连头被失去的危险。凡是筋力的衰弱，技术的荒疏，都足以使他致命。然而这结果总有一天会来到的。他必须是一个逃奴，他的后继者也必须是一个逃奴。当一个逃奴到了这个所在时，他必须先在某树上折下一支树枝——那是很不容易的事——然后方有权利和现任的祭师决斗。如果决斗而死，不必说，如果幸而胜，他便继之而登上了林中之王的宝座，这致命的树枝，便是所谓“金枝”者是。这个惨剧的进行，直到罗马帝国还未已。后来罗马的皇帝因为要掠夺那庙里的富有的宝物，便毁了那个圣地，而中止了这个悲剧的再演。

这个“金枝”的故事，在古代是独一无二的。但在这里所应注意的只是：为什么一个祭师乃被称为林中之王呢？为什么他的地位乃被视为一个国王的呢？“在古代的意大利和希腊，一

个王号和祭师的责任的联合，乃常见的事。”在罗马及在拉丁的别的城里，总有一位号为“祭王”或“祭仪之王”的祭师，而他的妻也被称为“祭仪之后”。在共和国的雅典，其第二位每年的主国事者，是被称为王的，其妻也被称为后；二者的作用都是宗教的。有许多别的希腊共和国也都有名义上的王，他们的责任都似祭师。有几邦，他们有几个这类的名号上的王，轮流服务。在罗马，“祭王”的产生，据说是在王制废止以后，为的是要执行从前国王所执行的祭礼。希腊诸邦之有祭师式的王，其起源也不外此。只有斯巴达，她是希腊有史时代的唯一的王国，在其国中，凡一切国家的大祭皆是为天之子的国王所执行的。而这种祭师的作用和国王的地位的联合，乃是每个人都知道的事。在小亚细亚，在古代的条顿民族，差不多都是如此的（以上就应用 J. G. Frazer 的话）。而我们古昔的国王，如在上文所见者，其联合行政的与宗教的责任而为一的痕迹尤为显明。

国王的职责还不仅做一个祭师而已：在野蛮社会里，他们还视国王为具有魔力的魔术家，或会给人间以风，以雨，以成熟的米谷的神。但也如古代宗教上的受难，或神的受难一样，国王也往往因人民们的愿望的不遂而受了苦难。民俗学者，及比较宗教学者，常称教堂里的“散福”（即散发面包于信徒们）为“吃耶稣”（在英国）。为了这曾引起宗教的信徒们的大冲动过。在我们的社会里，僧尼们也常散送祭过神道的馒头糕饼等物给施主家，以为吃了可以得福。而在古代的野蛮社会里，便有了极残酷的真实的“吃耶稣”一类的事实发生。国王身兼“教主”往往也免不了要遭这场难。又，野蛮人在祈祷无效，极端的失望之余，往往要迁怒于神道身上；求之不应，便鞭打之，折辱之，以求其发生灵应。至今我们的祈雨者还有打龙王一类的事

发生。希腊古代神话里，曾有一个可怖的传说：Athamas 做了 Achai 地方的国王。古代的 Achai 人在饥荒或瘟疫时，常要在 Laphyatius 山的高处，把国王作为牺牲，祭献给 Zeus。因为他们的先人们告诉过他们，只有国王才能担负了百姓们的罪：只有他一个人能成为他们的替罪的，在他的身上，一切毒害本地的不洁都放在他们身上。所以，当国王 Athamas 年纪老了时，Achai 地方发生了一场大饥荒；那个地方的 Zeus 的祭师，便将他领到 Laphystius 山的高处而作为 Zeus 的牺牲（见《小说月报》二十一卷第一号，我编的《希腊罗马神话与传说中的英雄传说》）。我们的汤祷的故事和此是全然不殊的。汤的祷辞："余一人有罪，无及万夫，万夫有罪，在余一人"的云云，也可证其并不是什么虚言假语。

后来的帝王，无论在那一国，也都还负有以一人替全民族的灾患的这种大责任。我们在希腊大悲剧家 Saphocles 的名剧"Oedlipus the King"里，一开幕便见到 Thebes 城的长老们和少年人，妇人们，已嫁的未嫁的，都集合于王宫的门前，有的人是穿上了黑衣。群众中扬起哭贼之声，不时的有人大叫道：

"奥狄甫士！聪明的奥狄甫士！你不能救护我们么，我们的国王？"这城遭了大疫，然而他们却向国王去找救护！但在比较文化进步的社会里，这一类的现象已渐渐的成为"广陵散"。国王也渐渐的不再担负这一类的精神上的或宗教上的大责任了。然而我们的古老的社会，却还是保存了最古老的风尚，一个国王，往往同时还是一位"祭师"，且要替天下担负了一切罪过和不洁——这个不成文的法律到如今才消灭了不久！

# 七 尾 声

最后，还要讲一件很有趣味的事：在我们中国，不仅是帝王，即负责的地方官，几千年来也都还负着“君”、“师”的两重大责任。他们都不仅是行政的首领；他们且兼是宗教的领袖。每一个县城，我们如果仔细考察一下，便可知其组织是极为简单的。在县衙的左近，便是土谷祠；和县长抗颜并行的便是城隍，也是幽冥的县官。还有文昌阁、文庙，那是关于士子的；此外，还有财神庙、龙王庙、关帝庙、观音阁等。差不多每一县都是如此的组织或排列着的。这还不和帝王之都的组织有些相同么？一县的县官，其责务便俨然是一位缩小的帝王。他初到任的时候，一定要到各庙上香。每一年元旦的时候他要祭天，要引导着打春牛。凡遇大火灾的时候，即使是半夜，他也必须从睡梦中醒来，穿起公服，坐在火场左近，等候到火光熄灭了方才回衙。如果有大旱、大水等灾，他便要领导着人民们去祈雨，去求晴；或请龙王，或迎土偶。他出示禁屠；他到各庙里行香。他首先减膳禁食。这并不因为他是一位好官，所以如此的为百姓们担忧；这乃是每一位亲民的官都要如此的办着的。他不仅要负起地方行政的责任，也要负起地方上的一切的灾祥的以及一切的宗教上的责任。每一县官如此，每一府的府官，推而上之，乃至每一省的省官也是如此。他们是具体而微的“帝王”；“帝王”是规模放大的“地方官”。他们两者在实质上是无甚殊异的。

韩愈是一代的大儒；他尝诋毁宗教，反对迷信，谏宪宗迎佛骨；然当他做了潮州刺史的时候，便写出象《祭鳄鱼文》一类

的文章出来，立刻摆出了“为官”“为师”的气味出来。

还有许多地方官闹着什么驱虎以及求神判案的种种花样的，总之，离不开“神”的意味，固不必说，简直象崔子玉、包拯般的日间审阳，夜里理阴的“半神”似的人物了。

直到了今日，我们在我们的这个社会里，还往往可发见许多可发笑的趣事。当张宗昌主持着山东的政务时，阴雨了好久。他便在泰山顶上架了两尊大炮，对天放射，用以求晴。这虽然未免对天太不客气，但据说，果然很有效，不久便雨止天晴。

好几个省的政务官至今还领导着大大小小的官去祭孔。他们是不甘放弃了“师”的责任的。

据说，当今年黄河决口时，某省的主席下了一道严令，凡沿河各县的县长，都要把铺盖搬到河堤上去防守，不准回衙，直到河防出险了为止。

有一次，某市发生了大火灾，某公安局长亲自出发去扑救，监守在那里不去，直到火熄了下去。

他们，据说，都还是“好官”！

至今，每逢旱灾的时候，还有许多的地方是禁屠的。

以上只是随手举出的几个例子，如果读者们看报留心些，不知道可以找到多少的怪事奇闻出来。

我们的社会，原来还是那末古老的一个社会！原始的野蛮的习惯，其“精灵”还是那末顽强的在我们这个当代社会里作祟着！打鬼运动的发生，于今或不可免。

民国二十一年十二月二日写毕于北平。

**郑振铎**(1898—1958),笔名西谛。祖籍福建长乐县。文学史家、俗文学家。1921年与沈雁冰等发起成立文学研究会。1927年赴英国留学。先后在燕京大学、复旦大学任教。曾任文化部副部长、中国科学院文学研究所所长等职。神话方面的著述有《汤祷篇》(1933)、《玄鸟篇》(1935)等;译作有《希腊罗马神话与传说中的恋爱故事》、《民俗学浅说》等。

# 论神话*

◎林惠祥

神话与宗教——人类为要探究宇宙万物的奥秘,便由离奇的思想形成了所谓神话(myth),所以神话便是由于实在的事物而生之幻想的故事。例如野蛮人看见火焰的飞舞,便以为它是一个活物,他的头可以砍掉;饿时觉得腹内受啮刺,便以为是由于肚内有蛇或鸟作怪;见回响的由山发出,以为是由于有怪物住于山内;听见雷声发于空中,则以为是由于天神车轮的轰转。这都是很自然的心理作用。

神话的内容虽不全具宗教性质,但却有大部分和宗教混合;因为神话是原始心理的表现,而原始心理又极富于宗教观念。神话和仪式同是宗教的工具或辅助品。神话能替各种信仰寻出解释的理由来,并构成一个系统以满足人类的求知的愿望。

---

* 本文系林惠祥著《文化人类学》第五篇《原始宗教》之第十二章,原题为《神话》。这里的标题为本书编者所拟。该书初版于1934年。此处据1991年商务印书馆再版本。

神话的性质——(1)神话是传袭的(traditional),它们发生于很古的时代或即所谓"神话时代"(mythopoeic age),其后在民众中一代一代的传下来,以至于忘记了它们的起源。(2)是叙述的(narrative),神话像历史或故事一样,叙述一件事情的始末。(3)是实在的(substantially true).在民众中神话是被信为确实的记事,不像寓言或小说的属于假托。以上是表面的通性。(4)说明性(aetiological),神话的发生都是要说明宇宙间各种事物的起因与性质。(5)人格化(personification),神话中的主人翁不论是神灵或动植等物,都是有人性的,其心理与行为都像人类一样,这是由于生气主义的观念,因信万物皆有精灵,故拟想其性格如人类一样。(6)野蛮的要素(savage element),神话是原始心理的产物,其所含性质在文明人观之常觉不合理。其实,它们都是原始社会生活的反映,不是没有理由的。以上是内容的通性。

神话的分类——神话的分类有很多标准,兹举以内容为标准的一种于下:(出自 Hastings:Encyclopaedia of Religion and Ethics)

(1)定期的自然变迁及季候:有些神话的发生是因要说明昼夜的递嬗与冬夏的变换。如日月星的神话便是如此。日与月的神话很为普遍。它们常被拟人化,日常是男性,月是女性,但有时也反转来。星的神话在占星术发达的地方尤多。年节的变迁也引起司年或季候的神的神话,如我国的太岁便是这种。

(2)自然物的神话:动物植物无生物等的形状与性质常有神话说明它。在神话中常把自然物拟人化起来,把它们当做人类一样。例如关于河海、山岳、神树、图腾等都有奇异的神话。

(3)反常的自然现象：这一种最能引起人类惊异之感而产生神话，如地震常被猜为地下某种动物的作祟，暴风雨则疑为空中神灵的降祸。大洪水的神话很多民族都有。日月蚀也是神话的好题目。

(4)宇宙起源神话：这又可以叫做开辟的神话，这也是很普遍的神话，几乎各处民族都有。宇宙的起源常被拟为混沌的状态，后来方由一个或多个神或人开创，成为现在的状况。

(5)神的起源的神话：在蛮人观之，神也是有起源的，他们也有诞生、家族、先世、一生事迹、成神原因等。古代荷马史诗，印度古经，我国《山海经》中都有神的起源的神话。

(6)人类及动物起源的神话：人的起源有出自动物的，但也有无这种关系，而是同由超自然的第三者造成的。这种神话常与宇宙起源的神话相联。

(7)变化(metamorphosis)的神话：人类与动物或他物的互相变化也常有神话说明它。如云某处的石头原来是人，由于某项原因而化成的。

(8)死后存在及冥界的神话：这是由于鬼魂崇拜而发生的。其中常叙述死人赴冥界的旅行，冥界的状况、有些民族还有死后裁判，天堂地狱的神话。

(9)妖怪的神话：人类心中常充满可怖的怪物的信仰，所以这一类神话也很多。所谓妖怪大都是由动植等物的崇拜中发生，其物都是很凶恶而对人类不利的，神与妖怪的战争常成为神话中的好材料。

(10)英雄、家族与民族的神话：各家族或民族都常推溯其起源，这也是神话中的普通题目。各民族的初祖大都是有神秘性的英雄，他一生干了许多奇迹，创了许多事业，留给后来的

子孙。

(11)社会制度及物质发明的神话:各民族的社会制度、风俗仪式常溯源于神灵,以为是由神意制定的,而各种初步的物质的发明也常归于有神秘性的"文化英雄",如神农、伏羲等,关于这两类都各有其神话。

(12)历史事件的神话:历史的事件经过久远了也常掺杂些神话,这种神话在民众中是被信为真的事迹,有时且被历史家采为史料,文明民族的古史中常有这种神话。

神话举例——关于日与月的神话,常以它们为夫妻或兄妹。如爱斯基摩人说:最初日月同是人,月是兄日是妹,兄对妹求爱,妹误掌兄的颊因而逃走,兄便追去,两人走到了地的尽头,跳入空中,便成为日月,仍然飞跑不停;月的一边有时黑了。那便是它的被打黑了的嘴巴转向地面,被人类看见。马来人有一段神话说:日与月都是女人,星是月的小孩。其初日也有同样多的小孩,但因为恐怕人类当不起太多的光热,她们相约各人都把自己的小孩吃净。月背约把自己的小孩藏起来,日则照约把自己的吞食了。月等日这样做过了,然后叫自己的小孩现出来。日一看见,大怒,要杀死月。月向前飞逃,日便紧追赶。至今还是不息。有时月几乎被日追到而咬噬,这便是月蚀的缘故。每天当日要追到的时候,月把星们藏起来,到了夜间日离开远了,方叫他们出来。

我国人以为日月的蚀,是由于被龙或其他怪物所噬,所以打鼓敲锣,要把怪物逐走;美洲的印第安人也以为月蚀是由于月被天上大狗所啮,因为血流出来所以月也变成红色。印度人和其他亚洲人也都有这一种的神话。

在神话中海上的龙卷风常说是一个巨人,或是海蛇上天;

我国人则以为是龙在吸水。虹是妖魔下来吸饮雨水，或以为是升天的阶或桥，为死人的灵魂升天之用；又或以为是神的弓。云则为天上的牛，为牧童赶到蓝色的牧场去。潮水的起落则是海洋心脏的跳动。地震则由于“地龟”在地下转动。电光是暴风雨的妖魔所露出的分叉舌尖，雷声则为它的吼声。火山则为地下妖魔的住所，它因怒而喷吐熔解的石出来。

人类对于怪异的信仰极为强烈，所以巨人、矮人、仙人、妖魔等的神话各处皆有，而且很被信仰。古代大动物的化石遗骸常被猜为巨人的骨头；零块的石头则说是巨人从大岩石上取下来相掷的。欧洲的矮人神话或者源于从前住在北欧的一种极短小的民族。新石器时代的石箭镞则以为是精怪们的武器，磨光的石斧则以为是雷的遗物。如我国古人时也以这种石斧为雷神的凿。

开辟的神话即天、地、人类及动植物等的起源的神话，起初大约是由蛮族中的“智者”想象出来，然后散播流传下去。这种神话除著名的犹太人的一种即记在《创世记》的以外，各民族也都常有。我国的盘古开天女娲造人，在以前且采入古史内。美洲的明内塔里印第安人（Minnetarrees）说最初只有茫茫大水没有陆地，其后有一个最初的人叫做“长生者”（never-dying one），又叫做“生命的主宰”（lord of life），差一只红眼睛的鸟入水内啄起陆地上来。波里尼西亚人说最初天和地是合在一起的，它们是父母，它们生了许多儿子，一个儿子便是一种自然物的始祖。儿子们因为天地闭塞，闷得不耐，便商议要把父母拆散。初时几个都不成功，最后一个儿子，即森林的神，便竖起蜻蜓，头抵住母亲的腹，脚撑住父亲的身，硬将他们分开，于是才见光明，而成为现在的世界。关于人类的发生，在

古希腊人以为是由普罗米修斯(Prometheus)用泥捏成人身，并由天上偷下火来送入人身，为他们的生命。曼丹印第安人(Mandan)也说最初是由“大精灵”用泥造两个人身，吹一口气使他们有生命，一个叫做“第一个人”(first man)，另一个则叫做“伴侣”(companion)。南美阿维波内人(Abipone)以为他们是由一个印第安人造成，这个人叫做“祖父”，他现在还在曜星上。北美印第安人常以为他们的祖宗最初是住在地下，有时是人形，但却常为动物，例如兔、龟、土拨鼠等，后来方钻上地面来。

---

**林惠祥**(1901—1958)，又名圣麟、石仁。福建晋江县人。人类学家、民俗学家。1926年厦门大学社会学系毕业。1928年获菲律宾大学研究院人类学硕士学位。先后在中央研究院、厦门大学任研究员、教授、人类博物馆馆长、南洋研究所副所长。1929年曾到台湾调查高山族的原始文化，次年出版《台湾番族之原始文化》。有关神话的重要著述还有：《民俗学》(1932)、《神话论》(1933)、《文化人类学》(1934)等。

# 二郎神的演变*

〇黄芝岗

残山狠石双虎卧，斧迹鳞皴中凿破；
潭渊油油无敢唾，下有猛龙拴铁锁。
自从分流注石门，西州杭稻如黄云；
刲羊五万大作社，春秋伐鼓苍烟根。
——范石湖《离堆》诗

说灌口二郎神是李冰的儿子的，总以为这说法较为雅驯；其他像杨戬之类的说法，恍惚是“缙绅先生难言之”了。我们且先从以下的各种纪载看这种说法的正确性究有多少：

---

* 本文为作者所著《中国的水神》中的第四章，上海生活书店1934年2月版。该书共十六章：一，杨四将军与无义龙；二，灌口二郎神；三，蜀守李冰和石犀；四，二郎神的演变；五，许真君和慎郎；六，江西和四川的沟通；七，由江西到湖南长沙；八，杨将军神话的歧途；九，活河神黄大王；十，彭蠡小龙和鳖令；十一，龙公神话与龙母神话；十二，九子与四圣；十三，浮山与海眼；十四，铁柱铁炼铁懈等；十五，巫支祁和僧伽；十六，水神的诞辰。

《成都古今集记》说李冰治水，他自己是设计的人，他儿子二郎才是实行的人：

李冰使其子二郎，作三石人以镇湔江，五石犀以厌水怪，凿离堆山以避沫水之害，穿三十六江灌溉川西数州县稻田；自禹治水之后，冰能因其旧迹而疏广之。

在这里虽曾提到二郎，但只说他治水的功劳，还没有说到他和孽龙相斗。不过，依前章的步骤，二郎斗龙的神话是必然会产生的。据李膺《治水记》（《舆地纪胜》引）：

蜀守父子擒健鼋，囚于离堆之趾，谓之伏龙潭。

再据《独醒杂志》：

永康军城外崇德庙，乃祠李太守父子也。太守名冰，秦时人，尝守其地。有龙为孽，太守捕之，锁孽龙于离堆之下，有功于蜀。人至今德之，祠祭甚盛；江乡人今亦祠祭之。号曰灌口二郎。

再据《灌县旧志》：

伏龙观下有深潭，传闻二郎锁孽龙于中。霜降水落时，见其锁云。

再据范石湖《离堆诗序》：

沿江两崖中断，相传秦李冰凿此以分江水。上有伏龙观，是冰锁孽龙处。蜀汉水涸，则遣官致祭；雍都江水以自足，谓之“摄水”。民祭赛者率以羊，杀羊四五万计。

在这些纪载里大都是迷离惝恍地说锁龙的像是李冰儿子二郎，又像是李冰自己。而且，这龙又名“健鼍”，好像也值得探讨。《续博物志》说：

沫水自濛山至南安溷崖，水势漂疾，历代为患。蜀守李冰，发卒凿平溷崖。河神赑怒，冰操刀入水与神斗，遂平溷崖。

溷崖是南安县西的熊耳峡；《水经注》说这峡“连山竞险，接岭争高”。他开凿的困难便可想而知了。这峡的开粒既归到李冰的功劳簿里，斗江神的神话免不了从这地方产生，却也是理所当然。南安县是现在四川青神县，夹江县一带的地方，乐山县在它的南方，是汉代犍为郡的属地。河神名赑，赑和鼍是同样的东西，但又是龙生九子之一。或许，河神赑便是“健鼍”，是犍为的什么龙了。李冰从溷崖擒了河神便锁在离堆下面；或许是他的儿子二郎擒的，锁的，在这里且不必多来辨明。

但离堆除灌县有一所离堆，在四川还有几处，颜鲁公《离堆记》说四川新政县有一所离堆斗入嘉陵江里，上峥嵘而下洄洑；《郡国志》说离堆在四川汉源县，离即古“雅”字，雅州因此得名；《方与纪胜》说离堆是四川乐川县的乌尤山，便可知在犍为也有一所离堆。《史记·河渠书》说李冰凿离堆是“辟沫水之害”，像犍为的这所离堆到来得真确些了。

李冰神的显应好像是起于唐代；在前章曾说过太和五年化龙斗龙的灵迹了。和这纪载大致相同的两种纪载，在《录异记》和《茅亭客话》里面。竟好像这两种纪载所说的是同一件事情似的，只除去年代上的差异，便再没有理由说它们有什么显然的不相同了。《录异记》(《太平广记》引)说：

〔唐〕天佑七年夏，大雨，岷江涨，将坏京江；灌江堰上，夜闻呼噪之声，若千百人，列炬无数，大风暴雨而火影不灭。及明，大堰移数百丈，堰水入新津江，李阳冰祠中所立旗帜皆湿。是时新津、嘉、眉水害尤多，而京江不加溢焉。

《茅亭客话》说：

〔宋〕开宝五年壬申岁秋八月初，成都大雨，岷江暴涨，永康军大堰将坏，水入府江(便是京江)。知军薛舍人与百姓忧惶。但见惊波怒涛，声如雷吼，高十丈以来；中流有一巨材，随骇浪而下，近而视之，乃一大蛇耳。举头横身，截于堤上。至其夜，闻堤上呼噪之声，烈炬纵横，虽大风暴雨，火影不灭。平旦，广济王李公祠内，旗帜皆濡湿；堤上唯见一面沙堤，堰水入新津江口。时嘉、眉州漂溺甚炽，而府江不溢。

大概是自唐代以来，灌口地方一有水灾发生，李冰神的显应便会因之而起；但同样的神的显应便也会产生在同样的水灾情况下面了。如果这水灾是陡然来的呢，那末，便又像《蜀梼

杌》的纪载：

广政一五年夏六月朔，蜀从主宴；教坊俳优作灌口神队二龙战斗之状。须臾，天地昏暗，大雨雹。明日，灌口奏岷江大涨，锁孽龙处铁柱频撼；其夕大水漂城，坏延秋门，深丈馀，溺数千家，摧司天监及太庙，令宰相范仁杰祷青羊观；又遣使往灌州，下诏罪己。

像现在演《关公走麦城》便会发生火灾；这陡然来的水灾竟说是蜀从主不当扮演李冰神了。但朝廷也有口难分，便只好下诏罪己；这时候，李冰神的神威真不比现在的关公小了。只是到了宋朝，神的威力忽又被他的儿子二郎夺去。像《朱子语类》所说：

蜀中灌口二郎庙，当初是李冰因开离堆有功立庙；今来现许多灵怪乃是他第二儿子出来。初间，封为王，后来徽宗好道，谓他是甚么真君，遂改封为真君。向张魏公用兵祷于其庙，夜梦神语云："我向来封为王，有血食之奉，故威福用得行；今号为真君，虽尊，凡祭我以素食，无血食之养，故无威福之灵。今须复封我为王，当有威灵。"魏公遂乞复其封。不知张魏公是有此梦；还是一时用兵托为此说。今逐年人户祭赛杀万来头羊；庙前积骨如山，州府亦得此一项税钱利路。又有梓潼神，极灵；今二个神似乎割据了两川。

为什么鼎鼎大名的李冰会有个无名的儿子，到宋代忽然

出来显许多灵异呢？为什么这儿子会压倒他老子的神威，竟独和梓潼神割据了两川呢？

神会有他的儿子，可也是唐以来的一种风习；说某郎是某神的儿子，是巫者平空添造出来的。像《河东记》（《太平广记》引）说韦浦遇客鬼的事情；巫者说："三郎即金天也。冯六郎名夷，即河伯、轩辕天子之爱子也；冯水官，水数成六耳。四子，轩辕四郎，即其最小者也。"便是个最好的证明了。

《广异记》（《太平广记》引）说泰山三郎取卢参军的妻子；泰山三郎便是炳灵公，在《封神榜》里便成了黄天化了。《玉堂闲话》（《太平广记》引）说泰山三郎：

> 兖之东钞里，泗水上有亭，亭下有天齐王祠，中有三郎君祠；巫云："天齐三之爱子。"相传岱宗之下，樵童收竖，或逢羽猎者，骑从华丽，即此神也。

泰山三郎竟也和灌口二郎背弓挟弹的行径相同了。但某郎的称号并不限于神的儿子；像三郎即是金天，华山神和泰山神的儿子，竟都可称为三郎。《墨庄漫录》说宋代的神的称号是村民们依神的状貌定出来的：

> 予每愤南方淫祠之多，所至有之。陆龟蒙所谓有雄而毅，黝而硕者则曰将军；有温而愿，哲而少者则曰某郎；有媪而尊严者则曰姥；有妇而容艳者则曰姑。

但唐代的神的称号还不像这般谨严。依神的状貌定神的称号，像关公当称为将军；但关公在唐代也称为关三郎了。《云

溪友议》说："玉泉祠曰三郎祠；三郎即关三郎也。"《北梦琐言》说："唐咸通乱离后，坊巷讹言关三郎鬼兵入城"。这三郎即是关公，并不是关公的第三儿子。

关公的第三儿子，据传言说是关索。关索神自明初平定云南，建立庙宇，（见《池北偶谈》）神的势力在云南，贵州一带，便不灭于灌口二郎。但这神的名字终是莫须有的。有人说关索便是关公第二儿子关兴，"夷人呼父为索"，称关兴做关索像称关父一样；有人说关索即是"关锁"；有人说"高阜置关，关吏备索以挽升者"，这索便是关索。人各一辞，都不过全凭臆想罢了。

关公是三（?）位儿子的父亲，在唐代被称为关三郎的却是关公本神；李冰神在唐代大显神威，到宋代忽有他儿子二郎出来，将他的神威压倒；到明代滇黔一带，关三郎的第三儿子忽又在人们的意想里建立了神的威灵。李冰神和二郎神，是父是子，是二是一，依据这些假定，所得到的将是个怎样的决定，便可推想而知了。怕只有《四川通志·名宦志》才会在《李冰传》的后面再来个李二郎的传记，说四川真有过这样的一位人物罢。

在这里我们将有一种执着了。这执着是定于一尊；说宋代二郎神不过是唐代李冰神的变态的发展。那末，只承认有李冰神的存在好了。在四川各市县是都有川主祠的；川主祠所祀的神，《四川通志》说是李冰，刘沅《李公父子治水记》也说：

> 公（李冰）治蜀，治水，益州始为天府。故世称曰川主。

但《彭水县志》却说：

川主庙祀奉蜀郡太守李冰父子，或谓当祀赵昱等。考赵与李皆以治水立功于蜀，并且有川主之称。然李先而赵后，且李所治为全蜀上源，赵则仅在嘉州而已。又李之淘滩作堰，功在生民，不徒以异迹见称；若赵但以道术免一时之灾，不能使千载后民食其利息。

便又有一位赵昱和李冰争川主了，而且，这赵昱也和李冰第二儿子争二郎神的地盘。《龙城录》说赵昱做嘉州（清四川嘉定府治）太守，斩犍为老蛟；《嘉定府志》便依据这神话纪载再加上一层粉饰，像"七圣，童子，白犬，弹弓"之类。《嘉定府志》的纪载是：

赵昱跟道士李珏学道，隐居青城山；隋炀帝累次微聘，勉强出山，做了嘉州太守。

嘉州境左有冷源二河，二河里有一条犍为老蛟，每到春夏之交，它便兴起洪水，漂淹人畜。

这一年的五月里，赵昱便募集大船七百艘，甲士千余人，人民万余人，沿河呐喊，声振天地。赵昱披发仗剑，统率七名勇士入水。刹时间天地晦暝，石崖怒吼；再一刻云收雾散，河水尽赤。赵昱右持宝剑，左持蛟首，蹈波而出；但那七名勇士却死在水里了。这时候，赵昱才二十六岁；而这七名勇士到后来却成了七圣。

隋末天下大乱，赵昱携家入山，弃官归隐，便不再见他的踪迹了。后来嘉州又有水患，百姓们见青雾里面有一位骑白马，背弹弓的神圣，那便是太守赵昱；扈从里有一

位童子牵着一条白犬，那便是金头奴和哮天犬了。

百姓们感戴他的恩德，便在灌江口立庙奉祀；所以俗称灌口二郎。（神称灌口二郎，又见《常熟县志》）

宋真宗的时候，益州大乱，张咏入蜀平乱，求助于神。乱平，奏请追封，封川主清源妙道真君。（神封真君，又见《八闽通志》）

因此，《嘉定府志》便说：

今所祀川主，赵昱也。或谓川主祀蜀守冰，而李冰实无川主事焉。

这可就分辨不清了。李冰赵昱同为蜀郡太守；锁龙、斩蛟的地方又都在犍为；犍为老蛟和健鼋，名称上有显然的因袭。而且，刘沅《李公父子治水记》说：

二郎固奇道者。承公（李冰）家学，而年正英韶，犹喜驯猎之事。奉父命而斩蛟，其友七人实助之。世传梅山七圣；谓其有功于民，故圣之。

将这和赵昱的神话相比，竟也没有理由说它们是两件事情。梅山七圣在元剧《唐三藏西天取经》里曾写作眉山七圣；眉山是隋代的眉山郡，在唐初曾改为嘉州，天宝中改为犍为郡，后来又改为嘉州（现在是四川眉山县）。便可知梅山七圣的名称由来，也不必在其他的地方寻找。

在这里，我们的另一决定，不又将说《龙城录》的纪载，是

唐代李冰神的另一支流吗？那末，且丢开“李先赵后”的辩争不谈，只承认有李冰神的存在好了。但据《浙江通志》（《图书集成》引）：

> 二郎神庙在杭州忠清里。神姓邓讳遐，陈郡人也，自幼勇力绝人，气盖当时，人方之樊哙。桓温以为将军，数从征伐，历冠军将军，数郡太守，号为名将。襄阳城北水中有蛟，数出害人；遐拔剑入水，蛟绕其足，遐挥剑斩蛟数段而出，自是患息，乡人德之，为立祠祀之。以其尝为二郎将，故尊为二郎神。

邓遐斩蛟的事，《通志》的根据在《晋书·邓遐传》里；盛弘之《荆州记》（《太平寰宇记》引）也曾说邓遐做襄阳太守，斩沔水蛟龙的事情，和《本传》的纪载相同。但《本传》说邓遐“为桓温将军，历冠军将军，数郡太守”，却不曾说“尝为二郎将”；“二郎将”的官名也不过《通志》的杜撰罢了。只是，和李冰第二儿子争二郎神的地盘的，除了赵昱，便又还有一位邓遐；而且，二郎神从灌口移到襄阳，神名称的由来又有了新解释了。

据李冰，赵昱，邓遐三种传说所得到的结论，便可知二郎神的成因：第一是入水斩蛟，替地方平定水患；第二是这地方的太守，或者是太守的儿子。说这神是李冰第二儿子，或者是赵昱，邓遐，都不过人民的感戴和地方的夸耀各有不同，定于一尊，像又大可不必了。

只是，二郎神终不曾姓起杨来。但据《河南通志》（《河南府志》所载，也和《通志》一样）：

河南府二郎神庙，在府城西关，祀隋灌州刺史杨煜，煜尝断蛟筑堤，遏水患，故民为立庙。

这好像是赵昱神话的讹传似的；但不能简单地只看成一种讹传。胡适说杨戬被认为二郎神是宋时的宦官杨戬被东京人呼为二郎神，到后来二郎神却成了杨戬了。(《民间文艺》创刊号《通信》)这根据却不能从《宋史·杨戬传》里寻出。或许，胡适自有他的根据，我以为也不当便这样简单地看过去了。

我以为川主的争持和二郎神的异说，是不同的神的力量所起的争持。不相同的力量是因为不相同的时代，地点，有它们的相同的水灾和治水的人物。因此，我便以为二郎神会姓起杨来，必有个杨姓神的力量和李，赵，邓姓的神的力量形成鼎峙；那末，便当再举出个杨姓神的力量来了。现在，据杜光庭《水记》(《舆地纪胜》引)来一个新的证明：

杨磨亦有神术，能伏龙虎，亦于大皂江侧决水拥田，与龙为誓。今有杨磨江，或语讹为羊麻江。

大皂江又名外江，是岷江从灌县城西，南流的一段江水；李冰作都安大堰便在这地方了。而且，"穿羊摩江灌江西"的，《水经注》说是李冰；但这里却说杨磨"于大皂江侧决水拥田"，羊麻江的得名也因为有这样的一位人物了。李冰和杨磨是二是一，当然也无从辨明；如果不定于一尊，说李冰的存在也只有古人的传说可稽，那末，认为是人民的感戴和地方的夸耀各有不同便也可以完了。

**黄芝岗**(1895—1971),原名黄德,又名黄衍仁、黄伯钧。湖南长沙人。戏曲史家、俗文学研究家。先后在复旦大学、社会大学、南京戏剧专科学校任教。后为中国戏曲研究院研究员。神话方面的主要著述有:《中国的水神》(1934)、《论山魈的传说和祀典》(1937)、《大禹与李冰治水的关系》(1942)等。

# 中国神话考*

〇卫聚贤

中国的国民，因有尚功利，而且重常识的倾向，故神话终未得充分的发达。但在上古，也有在本国自然发生的，或从他国传入的普通神话。

其中有的混入史实，失了它的原形；有的成了传说，寓言，譬喻，而散见于古书。今试取其中之二三，加以解释如次：

其一就是"巨鳌负山"的神话。其叙述最详的，就是《列子》。如该书（卷五）《汤问篇》，夏革答殷汤王的话说道："渤海之东不知几亿万里，有大壑焉，实惟无底之谷，其下无底，名曰归墟。八纮九野之水，天汉之流，莫不注之，而无增无减焉。其中有五山焉，一曰岱舆，二曰员峤，三曰方壶，四曰瀛洲，五曰蓬莱。其山高下周旋三万里，其顶平处九千里，山之中间相去七万里，以为邻居焉。其上台观皆金玉；其上禽兽皆纯缟；珠玕之树皆丛生，华实皆有滋味，食之皆不老不死；所居之人皆仙圣之种，一日一夕飞相往来者，不可数焉。而五山之根无所连

* 据《古史研究》第二集下册，上海商务印书馆 1934 年版。

著，常随潮波上下往还，不得暂峙焉。仙圣毒之，诉之于帝，帝恐，流于西极，失群圣之居。乃命禺彊使巨鳌十五，举首而载之，迭为三番，六万岁一交焉。五山始峙而不动。”

这里又说龙伯国的大人，曾一钓获六鳌。于是岱舆员峤二山，流于北极，沉于大海。仙圣之播迁者，巨亿计。帝凭怒侵灭龙伯之国。使阨小龙伯之民使短，至伏羲神农时，其国人犹数千丈（或数十丈）。但是这一段神话，似系因“巨鳌负山”神话而作的。今所存在的《列子》，大部分似成于汉以后六朝人之手。如《汤问篇》的篇末，载锟铻的剑，和火浣的布，并说：“皇子以为无此物，传之者妄。萧叔曰：‘皇子果于自信，果于诬理哉？’”这里所谓“皇子”，就是曹丕（魏文帝）。辩驳无此物的，便是他的《典论》。并且勒之于石，立于庙门。到了景初三年，从西域献来火浣布之后，才把前论湮灭。这个事情，传于《搜神记》和《抱朴子》等，却是晋时的一大事实。因此，《列子》的这几篇，似作于晋时，殊非虚语。但“巨鳌负山”的神话传说，实有相当的古远，在战国末年，已经存在着，这是因为在《楚辞》（卷三）《天问篇》，有如下的语句：

鳌戴山抃，何以安之？

戴或作载。《天问篇》系屈原作的，似为司马迁所承认。[1]而后汉王逸注《楚辞》，说屈原作这个的动机是：“屈原放逐，扰心愁悴。彷徨山泽，经历陵陆，嗟号旻昊，仰天叹息，见楚有先王之庙，及公卿祠堂，图画天地山川神灵，琦玮僪诡，及古贤圣怪物行事，周流罢倦，休息其下，仰见图画，因书其壁，呵而问之，以渫愤懑，舒泻愁思”。究何所本，虽不得知，而当时楚人所

传说的种种神话，确可从《天问篇》窥知梗概。王逸注“鳌”谓为‘大龟也。’并引《列仙传》曰：有巨灵之鳌，背负蓬莱之山而抃舞，戏沧海之中，独何以安之乎？”[2]这里所说的《列仙传》，是前汉刘向著的，和今传的有别。[3]后汉张衡的《思玄赋》(《文选》卷一五)所说的，“登蓬莱而容与兮，鳌虽抃而不倾。”或系根据《楚辞》和《列仙传》而成的。又郭氏《玄中记》说：“东南之大者巨鳌焉，以背负蓬莱山，周回千里。巨鳌，巨龟也。”[4]此殆与《列子》所传，为同一系统。郭氏的名和时代，虽不能精确判断；但为隋唐以前的人，实无可疑，或殆可认为是晋时的人。因此，《列子》和《玄中记》所传的形式，似为当时普通流行的形式。由时代看来，这个形式，似由《楚辞》所传的形式转化而来。前汉刘向的《列仙传》，后汉张衡的《思玄赋》等，还不失巨鳌“抃”的思想。然至《列子》、《玄中记》等，即见这种思想，完全失掉，这是可以首先注意的一点。

又与《楚辞》所传的神话似是而非的，就是前汉扬雄，后汉张衡所传的河灵。扬雄在他的《河东赋》(《汉书》卷八七上《扬雄传》，《艺文类聚》卷三九)里说：[5]

河灵矍踢，爪华蹈衰。

“爪”，即古来的“掌”字。而苏林注云“河灵，巨灵也；华，华山也；衰，衰山也；掌据之，足蹈之也。踢，音试即反。”如果这样，那么颜师古解矍踢为“惊动之貌”，又是怎样？矍踢，就是矍铄，可解做“强壮之貌”。和这个略同的传说，又是于张衡的《西京赋》(《文选》卷二)，这是形容秦都咸阳的形胜说：

左有崤函重险，桃林之塞，缀以二华，巨灵赑屃，高掌远蹠，以流河曲，厥迹犹存。

薛综（三国吴人）注云："华，山名也；巨灵，河神也；巨，大也；古语云，"此本一山，当河水过之而曲行，河之神以手擘开其上，足蹋离其下，中分为二，以通河流，手足之迹，于今尚在，在赑屃，作力之貌也。"《河东赋》的矍踢，和《西京赋》的赑屃相当，意义亦略同。又北魏郦道元的《水经注》（卷四）说："河水历船司空与渭水会，"其次又说："左邱明《国语》云：'华岳本一山，当河，河水迫而曲行，河神巨灵，手荡脚踢，开而为两。'今掌足之迹，仍存华岩。《开山图》曰：'有巨灵胡者，偏得坤元之道，能造山川，出河。'所谓'巨灵，赑屃，首冠灵山'者也。"这个郦注，颇为混乱。"华岳本一山云云"，明朱谋㙔亦曾说过，薛综《西京赋》注作"古语云"，这当然不是左邱明的《国语》。又"巨灵赑屃，首冠灵山"，系晋左思的《吴都赋》（《文选》卷五）的语句。而《吴都赋》以"巨灵"作"巨鳌"，且以之为海上的事，和"河曲擘开"，没有直接关系。《吴都赋》此说，很明显的系据《楚辞》所传的神话，和《河东赋》、《西京赋》的河神巨灵的传说，颇不相同。这是用不着详说的。然王逸所引的《列仙传》，谓"鳌"为"巨灵之鳌"。那么，巨灵似乎就是巨鳌。"巨鳌负山"的神话，可以当做系由海移入于河，而终成"河曲擘开"的传说。又赑屃的古训，为"作力之貌"，而后世石碑下，作龟趺的形状，叫做赑屃。这是本于《楚辞》，而成于《吴都赋》的。又在《淮南子》（卷六）《览冥篇》，传有下述的神话：

往古之时，四极发，九州裂，天不兼覆，地不周载，火

焰炎而不灭，水浩洋而不息，猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱，于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。苍天补，四极正，淫水涸，冀州平，狡虫死，颛民生云云。

在晋张华的《博物志》(卷一)里，也有类似的传说，如说："天地初不足，故女娲炼五色石以补其阙，断鳌足以立四极。其后共工氏与颛顼争帝，而怒触不周之山，折天柱，绝地维，故天倾西北，日月星辰就焉，地不满东南，故百川水注焉"。这个传说，传于后世，历久不绝。这里所谓"断鳌足以立四极"，很显明的系从"巨鳌负山"的神话而来。大概和"河曲擘开"的传说，统是到汉代才成立的。

"巨鳌负山"的神话，以我们现在所知，在中国以《楚辞·天问篇》所传为最古。《列子》所传，由该书的性质或内容看来，似远在《楚辞》以后。而《天问》谓为"鳌负山抃"，如前边所注意的，这与后来发生的传说，颇不相同。王逸解这个'抃'为"击手曰抃"；引《列仙传》的"抃舞"，视为"戏于沧海之中"。但左思的《吴都赋》，形容大鹏飞翔、水击的状况说："振荡汪流，电抃重渊"。那么，'抃'似有'振荡'的意义。所谓"连抃"就是'宛转'之义。以鳌拍手为异的，岂不能解为'振荡'或'宛转'之义吗？再者，若说'抃舞'有'宛转'的意义，那么，无论那一个，解之为"振荡"，或"宛转"之义，始与下句"何以安之"的问，很是妥当。若为拍手，此问即无由而起。至此，我们不得不联想Mahābhārata 和 Puranas 等所传的印度古代的搅海的神话。依据 Mahabharata 之说即在 Meru 山顶，众神集会议决搅海，以求得 Amrita(Ambrosia 不死的灵液)，遂使蛇王 Ananta 拔

诸天(deva)往来的高山 Mandara。诸天和 Ananta，移此近置诸海岸。诸天最大的 Tndra，以这山所有的机关，载于龟王 Kurma 背上。以之为搅海的棒；使大蛇 Vasuki 绕其周围，以之为搅海的网，诸非天(Arura，Danava)持其头，诸天持其尾，于是从事搅海，在正进行之间，水变为乳，从乳海中，出来明月，天女 Lakshmi 次之，酒神又次之，天鸟更次之，于是天医 Dhanyantari 在手中现出白色的容器，在这个容器中满盛着 Amrita[6]。我们能说《天问》的“鳌载山抃”的鳌不是这搅海的 Kurma 吗？若果如此，则与以“抃”为“振荡”或“宛转”之义，是最稳当的说明。但是这个神话，系由印度传于中国，在这个期间，发生许多的变化。即在今日印度，所传的，因受 Brahmanism 的影响，颇与以前不相同。所以，屈原所见闻的，和 Mahāhharāta 所传，是否完全相同，虽不得而知；然在两者之间，自有其共通之点，是无庸疑义的。

印度搅海的神话其中心自然是在 Amrita。仅以《天问》有“鳌载山抃”即直认与印度的搅海的神话为同一系统，似颇有附会之嫌。但是，我们敢为此说者，实有其他相当理由的缘故。依据印度的神话，在搅海以后，诸非天与诸天，争天女 Lakshmi 和 Amrita。因此，Nārāyana(或 Vishan)化为美女，以魅力夺诸非天之魂，从彼等得 Amrita 而与之于诸天。在诸天饮尝之间，称为 Rahn 的一非天，化为天形亦将饮之。但至，Amrita 尝而未下咽时，日 Eūrya 与月 Chandra 见之，告于诸天。Nāyrāana(或 Vishnn)即抛日圆，板 disc 而刎其颈，但这个非天的巨头，上飞于如山顶的空中，发可恐的唤声。因此，依 Amrita 而不死的 Rahn 之巨头，深怨日月，开口更言驱逐日月，在吞其中之一的时候。日蚀或月蚀即起。关于如日月蚀的

神话，固不限于印度。在条顿民族神话(Lentonic mylh)中，亦传有不死之药，隐于月中；狼精 managarm 常追月而欲饮之。中国所说的"蚀"，亦与之为同一系统的神话，此殆可谓为世界的。但因民族的不同，其间亦自有多少的差异。今先观关于月蚀的中国传说，即在《淮南子》(卷六)《览冥训》，说治末遗本的无益道：

譬若羿请不死之药于西王母，恒娥窃之奔月，怅然有丧，无续之，何则不知不死之药所由生也？

后汉高诱注之云："恒娥，羿妻；羿请药于西王母，未及服，恒娥盗食之得仙，奔入月中。"又与《淮南子》所传略同的，就是汉代出世的伪书《连山易》有云："有冯羿者，得不死之药于西王母，姮娥窃之以奔月，将往枚筮于有黄，有黄占之曰'吉，翩翩归妹，独将西行，逢天晦芒，无恐无惊，后且大昌'。姮娥遂托身于月"。(李淳风乙巳占引)与《连山易》同性质的《归藏易》亦云："昔常娥以不死之药奔月。"[7]这和印度的神话，其外形颇异；然 Rahn 的巨头，因盗食 Amrita 成为不死，而逐月的传说，与恒娥(姮娥)窃不死之药奔月的传说，颇相类似。在先秦的书籍，无此见解；然在《淮南子》出来前汉的初叶，已有用为譬喻的，即可知此为当时一般流行的传说，岂不可认为从先秦的时候已经存在吗？《淮南子·精神训》说：

日中有踆乌，而月中有蟾蜍。日月失其行，薄蚀无光。

又《说林训》(卷十七)说：

月照天下，而蚀于蟾诸；腾蛇游雾，而殆于蝍蛆。

是月中有蟾蜍（蟾诸）即虾蟆；同时月之被蚀，亦系其所为。这个虾蟆，又和印度神话的 Rahn 相当。用不着详说，虾蟆口大形短，全身殆由口形成，颇与 Rahn 的巨头相似。（晋傅玄的诗云："蟾蜍食明月"，自然是依据《淮南子》而作的。）但蟾蜍与不死之药，不无何等的关系。后汉张衡的《灵宪》说：[8]

> 羿请不死之药于西王母，姮娥窃之以奔月，遂托身于月，是为蟾蜍。

据此，则姮娥窃不死之药奔月，是为蟾蜍，蚀月。这样，蟾蜍益与 Rahn 的巨头相类似。Rahn 后世在印度称之为龙。郭氏《玄中记》云："蟾蜍头生角，得而食之，寿千岁。又能食山精"。[9]据此，则两者愈见相同。

"月中蟾蜍"或"蟾蜍食月"的神话，仅在《淮南子》有此传说，先秦文献，无此见解。唯《楚辞》有云：

> 夜光何德？死而又育；厥利维何？顾兔在腹。

夜光就是月。在先秦时代，已有兔居月中的神话。但是这个却较"蟾蜍食月"的神话为古。因此，由前汉末至后汉魏晋，一变而成兔与蟾蜍共居月中的神话。并对于向来的阴阳说欲试加以解释。刘向的《五经通义》说："月中有兔与蟾蜍，何？月，阴也；蟾蜍，阳也；而与兔并明，阴系阳也。"[10]《乾凿度》说："月三日成魄，八日成光，蟾蜍体就穴鼻，始明。"注云："穴，决也；决鼻，兔也。"[11]所说稍嫌暧昧，而《春秋元命苞》竟明白的

说："两设蟾蜍与兔者，阴阳双居，明阳之制阴，阴之倚阳。"[12]又与上之稍有不同的，就是后汉张衡的《灵宪》所说的，"月者阴精之宗，积而成兽，象蜍兔。"[13]这样的解释，自然是中国式的道理，没有何等价值。又后汉刘熙的《译名》，有："月，阙也：言有时盈，有时阙也"。晋崔豹的《古今注》有"兔口有缺"。以此等为基础的，就是唐柳宗元的《天对》所说的："玄阴多缺，爰感其兔，不形之形，惟神是赖。"这是以为月的缺，与兔口的缺相类似；虽以此解释月中有兔，却是稍涉于神话的解释。但是，月与兔的同视，印度早已有之。在 Vig-veda 里，以 Sasa 即兔，为月中的形象。以此后月的形象，为 Sasadhara（有兔象的，）Sasabhrit（有兔的，）SasalakChana（兔象，）Sasalakshaman（同上，）Sasanka（同上，）Sasin（有兔）等。[14]屈原以来所传，"月中有兔"的神话，岂不是出此而起吗？我以为"月中蟾蜍"的神话，或系由印度的 Rahn 追逐日月的神话脱化而来；"月中有兔"的神话，或与印度 Sasa 形象的传说，为同一系统。但是，由它们的时代观察，中国所传的，颇较印度为后，似可认为前者系后者的输入。

又据 Mahābhārata[15]说：大圣 Kasyapa 有二妃，名 Kadru 与 Vomatā 系造物 PrajāPati 的二女，这个和尧嫁二女于舜的传说，稍有类似。并说 Kadrū 生一千个卵，从这些卵，生出一千个蛇；Vinatā 生出二个大卵，从其中的一个，生出 Aruna，又从其他一个生 Garuda。Arūna 成为日御，朝间飞翔于空中。Garnda 的翅，如金色辉耀，故称为 Supanra 中国译为金翅鸟，为众鸟之王，众蛇之敌。而其身体的伟大，其飞行的迅速，转瞬之间，可从大洋的此岸，达于彼岸。这却与《庄子》的大鹏酷似。巨鸟的传说，在古代固然通行甚广，如希腊的 Gryphon，波斯

的 Simargh 阿拉伯的 Angka 等，皆系同样。元时马可波罗（Marco Polo）所传的 Madagascar（Madeigascar）之 Rukh（Ruc），也是这种传说的遗迹。[16]然观《庄子》从《齐谐》引大鹏的话，可知中国在极古的时候，已有这个传说。又据 Mahābharata 等所传，则如前所举，自诸天得到 Amrita，日痛 Rahn 买之怨，屡屡被他所蚀，而诸天毫不顾及。日大震怒，决意欲以其光烧尽天地。又说梵天乃命 Aruna 使以他的巨躯遮蔽日光，以防天地的毁灭。又说 Vinata 附和搅海时所现的神马，与 Kadrū 相赌，输而为奴。Garuda 因欲偿母，乃与 Kadru 的子众蛇相约，誓窃诸天因彼等而得的 Amrita。诸天知之，防守颇严，而 Garuda 以它的异常的怪力，排除一切的困难，竟窃而有之。当它飞去的时候，Indra 以雷电声之，落其一翮。Garuda 已得 Amrita，即至其母处，置于 Kusa 草上，向着众蛇，告以沐浴斋戒而饮之，并且请求释放其母，从蛇喜，从其言。然在众蛇沐浴的时候，Indra 又夺 Amrita 归天。因之，众蛇以诈陷他，以诈报他。又说彼等既失 Amrita，因欲尝其曾置之 Kusa 草遂将其舌分而为二。又因 Knsa 曾触 Amrita，故尔来以之为神圣。[17]这种神话，是 Sruna 以它的巨躯遮蔽日光，以防天地的毁灭，Garuda 因 Indra 的雷电，落其一翮。我们若综合此等传说，则《淮南子》所说的：

> 尧时十日并出，草木焦枯；尧命羿仰射十日，中其九日，日中九乌死，堕其羽翼。

羿的传说，想可说明。[18]《淮南子》所传，虽变易此神话的原形。然可以视做这种神话原形的，就是《楚辞·天问》所说

的：

羿焉弹日？乌焉解羽？

这里所谓“弹”就是“射”的意思。《说文》说：“弹，射也”。并引所谓“芎焉彃日”芎为“羿”的古字。然《天问》只说“日”，未言“十日”。《庄子》(卷二)《齐物论》作为舜答尧的话说：“昔十日并出，万物皆照”。然这也只言其照之明。又《山海经》(卷四)《大荒东经》说：“大荒之中……有谷曰温源谷，汤谷上有扶木，一日方至，一曰方出，皆戴于乌”。又该书(卷九)谓黑齿国云：“下有汤谷，汤谷上有扶桑，十日所浴，在黑齿北，居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝”。郭璞注温源谷说：“即汤谷也”。注“一日方至，一日方出”云：“言交会相代”。黑齿国的条文，似稍有混乱，“在黑齿国北云云”，或系上文的注释。因之大木即扶桑木，或引此文，作为扶木。然比较此两文，可知十日非“并出”，而是“迭出”。即从下枝顺序日出一日。因之，“九日居下枝，一日居上枝”的意义，亦自可解。但是，这是东南海外的事，不是中国内地的。因《山海经》的十日，“皆戴于乌”。遂附会之于《楚辞》的“羿彃日”，而成《淮南子》的传说。此说一出，《归藏·易》也说“羿弹十日”。即在印度，亦有传说，谓 Garnda 非日御；而系 Vishmu 的车，或置于该车旗竿之上的东西。[19]因其兄弟 Sruna 的关系，在中国所传的神话，以为此居于日中，如前所引用的《淮南子》说“日中有踆乌”，《山海经》亦说曰“皆戴于乌”。而此与月中的蟾蜍对比，则所谓“日月失行，薄蚀无光”，或系日蚀的原因。如此，益见 Sruna 与 Garuda 的混淆。但是，这个混淆，也不是全无理由。即如印度所传，也以为 Garu-

da 有消尽日光的力量。且高诱注《淮南子》此文说："踆犹蹲也；谓三足乌。薄，迫也"。Garuda 若置于旗竿上，则作蹲乌，最为适当。后世，在神龛上置神鸟，亦可认为系由此等关系而来的。

但是，称之为三足乌者，究为何故?这不独是高诱如此，即郭璞注《山海经》"皆戴于乌"的"乌"亦称为三足乌，而《春秋元命苞》说明云："阳成于三，故日中有三足乌者，阳精也"。[20]这是中国式的思想，固不足取。在印度 Vigveda 已举 Iri-Vikrama 为 Vishnu 的一名，这是三步(Steps，Paces)的意思。某注疏家，解此三步，为日运行的三时刻。即所谓日出日中日没，[21]Garuda 既然是 Vishnu 的车，那么，Vishnu 的三步，直即 Garuda 的三步，中国"三足乌"的传说，或系由此而成。

又"十日并出"，或"十日迭出"的神话，成为典故，虽稍较后；但在印度，似早已存在。据 Slbirāni 的 India，和婆罗门教徒相信十二个日，异月迭出，烧尽大地。使一切有水气者干枯，世界即从此灭亡的传说，佛教徒也有类似的传说。这个传说，就是在 Mern 的山侧，有四世界互相荣枯盛衰。七个日迭出，其热的强烈，可达于地中，干涸泉源，使世界化为沙漠，待其火去而至他世界，烈风吹，密云起，大雨降，化为大洋，这个世界，再行荣盛。从这大洋的泡，生出贝壳，宿有精灵；当水再退的时候，人类随之也同时出现。[22]日的数目，在婆罗门的传说，为十二；在佛徒为七，在中国为十。然在数日迭出，烧尽地上生物的根本观念上，确是一致的。这种传说，见于 Purānas。由此看来，殆似从印度传入中国的。《山海经》以十日迭出为南方黑齿国的事，在此点上，益觉其然。若仅据 Mahahhārata，则在 Garuda，的神话里，月与从诸天夺来的 Amrita(或 Soma)，似

无何等的关系。但在 Brāhmanas(He Brahmana Portion of vedai)里，月已成满盛 Amrila 的杯。[23]因此，月每与 Soma 或 Amrita 同视；不死的灵液，也相传在月光下，或山上采取之。关于 Soma 和 amrita，究为何物？有种种传说，若其为天上之物，当作别论；谓系由于某种草木之汁而造成。不无可信。中国上古在祭神的时候，以郁鬯作之(郁为 Curcuma 属的植物)，到了战国时代，南方似已用桂酒。《楚辞》(卷二)《九歌·东皇泰一》篇有"奠桂酒兮，椒浆"。这个奠，就是致祭之意。又有以之为天上的饮料，同书《东君》篇云："援北斗兮，酌桂浆"。而用之于祭祀，汉代亦同，如《汉乐歌》："奠桂酒兮酌椒浆"。但在古代，桂和椒等，似同为香气，只供赏美而已。到了后汉《说文》已有"桂，江南木，百药之长。"如此，已渐近于不死之药。晋葛洪的《神仙传》等，谓彭祖常"食桂芝"，范蠡好"食桂饮水"，桂父常"服桂皮叶"，是桂已全成仙人不死的灵药。"桂"既然成为不死的灵药，又因同视月与 Soma 或 Amrita 的印度的传说，而月中有桂的传说自不得不起。且在印度，月又与樟等同视。

如以上所说，中国古代的神话，和印度的 Soma 或 Amrita 的神话，有密切的关系；那么说"巨鳌负山"的神话，与之有关，也没有什么唐突，和奇妙。而诸天的 Soma 或 Amrita，为 Garnda 所夺的印度神话，在某种形式上。至战国时代，似已传入中国，如《楚辞·天问篇》云：

安得夫良药，不能固藏？

王逸解为仙人王子侨的事，但其行事，和此句的意味不符

合。

要之，中国古代所传的神话，仅以中国现存的材料，终不能解释它们的意义；但是，我们若将其和印度神话比较；彼此之间，颇有共通之点。神话一事，因人智发达的阶段，人类共通之点，自然不少。然各民族因其民族的心理和周围的状态，也有不少的差异。而中国所传的，概为片断无定的组织，且多系因《楚辞》、《淮南子》等而传述，殆不免有行于东南异族之间，渐次波及中原之形迹。因此，在其中，印度传来者亦不少的怀疑，自不得不起。例如上所说的二三神话，概见于战国以后的文献；而在其前，却全不知。且至两汉以后渐次盛行，越发使人深疑其为外来。中国现有的古代文献，多经不语怪力乱神的孔子及其门徒之手的，故中国古代的神话，宁可谓多归湮灭。此可姑置不论，即搜集周时各国歌谣的《诗经》，亦往往不能认识后世所传的神话的痕迹。若非视为外来之物，终不能解释。若以《诗经》与南方的《楚辞》相比，则无论何人，皆将惊其差别之大。而中国的神话，多不能溯至《楚辞》以前，我们不得不求其源于印度及其他国的。

---

**注释：**

〔1〕在《史记》（卷八四）《屈原贾生列传》的"太史公曰"有"余读《离骚》、《天问》、《招魂》、《哀郢》，悲其志"云云。

〔2〕《文选》（卷五）晋左思《吴都赋》的晋刘逵（渊林）注引《列仙传》云："鳌负蓬莱山而抃沧海之中"，又同书（卷一五）后汉张衡《思玄赋》的李善注引《列仙传》亦云："巨鳌负蓬莱之山，而抃于沧海之中"，这些概系省文。

〔3〕汪士汉的《秘书》二十一种等所收的《列仙传》，与葛洪的《神仙传》略同，不是刘向所著的。因此，为上逸刘逵李善等的引文所无。

〔4〕《初学记》（卷三〇）、《太平御览》（卷三八）《文选》张衡《思玄赋》注、左思

《吴都赋》注引之。马国翰的《玉函山房辑佚书》中，有此书辑本。

〔5〕张溥的《汉魏六朝百三名家集》中之《扬侍郎集》，把此句作为"河灵矍踢爪华蹈衰"。而此"爪"字，系"不"字之伪；"衰"字，系"衰"或"襄"之伪。

〔6〕Manmatha Nath Dutt, Mahābhārata in Anglish, Adi Parva, PP. 38-40.

〔7〕《文选》(卷一三)谢庄《月赋》李善注，《太平御览》(卷九八四)引。此两易，在马国翰的《玉函山房辑佚书》和王谟的《汉魏遗书钞》，有辑本。

〔8〕隋虞世南的《北堂书钞》(卷一五〇)，唐欧阳询的《艺文类聚》(卷一)，和《太平御览》(卷九四九)皆引之。蟾蜍，《书钞》作詹诸。

〔9〕《太平御览》(卷九四九)引。

〔10〕《艺文类聚》(卷一)引。

〔11〕同上。

〔12〕《五经大义》(卷四)、《太平御览》(卷四)、《北堂书钞》(卷一五〇)引。

〔13〕《艺文类聚》(卷一)《北堂书钞》(卷一五〇)引。但《书钞》作"象蜍兔"为"象兔蛤焉"。"蛤"，《方言》(卷八)云："桂林之中，守宫大者而能鸣，谓之蛤解"。晋郭璞注云："汝颍人直名蛤"。然则，"蛤"即"守宫"。其居于水中者，为蜥蜴，与龙颇近似。

〔14〕Monier-Williams, Sanskrit English Dictionary P. 1060.

〔15〕Dutt, Mahābharata, Adi Parva, PP. 37 s9.

〔16〕Yule, Marco Polo, II. PP. 404-405, n. 5.

〔17〕此 Mytn 见于种种 Purānas 在 Alberuni's Zudia 引 Matsya-purāna 而举其大要。Sachau's *Translation*, Vol, PP. 252-3.

〔18〕据王逸《楚辞·天问》注《北堂书钞》(卷一四九)、《艺文类聚》(卷一)引《淮南子》文略同。又今本《淮南子·本经训》有"逮至尧时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食，猰貐、凿齿、九婴、大风、封豨、修蛇，皆为民害，尧乃使羿诛凿齿于畴华之野，杀九婴于凶水之上，缴大风于青丘之泽，上射十日，而下杀猰貐，断修蛇于洞庭，擒封豨于桑林，万民皆喜，置尧以为天子"，此与此所引不同。又两者的内容，虽稍不同，而此处所引者，似非《淮南子》的原文。但王逸虞世南欧阳询等硕学皆引。观此，则《淮南子》之旧本，似与此处所引者相同。

〔19〕Dutt, Mahābhārta, Adi Parva, P. 53.

[20]《楚辞》洪兴祖补注引。

[21]Dowson, Classical dictionary of Hindu Mythology and religion &c. P. 322.

[22]Sachan, English trans. Vol. I. PP. 325-6.

[23]Monier-Wiliams, Sanskrit-English dictionary, P. 1249.

---

**卫聚贤**，历史学家，考古学家，1926年在清华大学研究院学历史。在上海暨南大学执教时，曾著编《古史研究》共三集（一，讨论古史年代；二，中外文化交流；三，中国古代社会探讨），收有不少神话论文，他本人的论文亦在其中。四十年代，他曾在四川主持出版《说文月刊》，也发表了不少有关神话的论文。重要的有《〈山海经〉的研究》(1934)、《昆仑与西王母》(1934)、《天地开辟及洪水传说》(1934)、《天地开辟与盘古传说的探源》(1934)、《中国神话考》(1934)、《荒古与盘古》(1937)、《三皇与五帝》(1937)、《尧舜禅让与禹治洪水的探讨》(1937)、《夏人以犀牛为图腾》(1937)、《龙为图腾》(1937)、《昆仑与陆浑》(1940)、《〈说文月刊〉水利专号卷头语》(1942，收入本书时由编者拟题《人对自然界认识的四个阶段》)、《中国古史中的上帝观》、《中国人发现美洲》等。

# 战国秦汉间人的造伪与辨伪*

◯顾颉刚

## （一）

研究历史，第一步工作是审查史料。有了正确的史料做基础，方可希望有正确的历史著作出现。史料很多，大概可以分成三类：一类是实物，一类是记载，再有一类是传说。这三类里，都有可用的和不可用的，也有不可用于此而可用于彼的。作严密的审查，不使它僭冒，也不使它冤枉，这便是我们研究历史学的人的任务。

所谓伪，固有有意的作伪，但也有无意的成伪。我们知道作伪和成伪都有他们的环境的诱惑和压迫，所以只需认清他

* 本文原载燕京大学《史学年报》第2卷第2期，1935年9月。后收入《古史辨》第七册上编。现据《古史辨》（七），上海古籍出版社1982年版，节选了其中一、四、十节。

们的环境，辨伪的工作便已做了一半。

……为了鼓励大家的工作兴趣，担负起时代所赋予的责任，所以我略略搜集战国秦汉间人的造伪与辨伪的事实，作成这一篇，希望读者认识这两种对抗的势力，以及批评精神与辨伪工作的演进，好借此明白自己所应处的地位。……

## （四）

孔子的思想最为平实；他不愿讲"怪，力，乱，神"，所以我们翻开《论语》来，除了"凤鸟不至，河不出图"二语以外，毫无神话色彩（这二语本是很可疑的）。其实那时的社会最多神话。试看《左传》，神降于莘，赐虢公土田（庄三十二年），太子申生缢死之后，狐突白日见他（僖十年），河神向楚子玉强索琼弁玉缨（僖二十八年），夏后相夺卫康叔之享（僖三十一年），真可谓"民神杂糅"。历史传说是社会情状的反映，所以那时的古史可以断定一半是神话，可惜没有系统的著作流传下来。流传下来的，以《楚辞》中的《天问》为最能表现那时人的历史观，但已是战国初期的了（此文必非屈原著）。

《天问》是一篇史诗，用了一百八十余个问题来叙述当时所有的上下古今的知识。篇中先问宇宙的着落，再问日月的运行，这就是所谓开辟的故事。于是问到人了，第一个是鲧，问他为什么治洪水时要听鸱龟的话，为什么上帝把他永远监禁在羽山。第二个就是禹，问他在极深的洪水中怎样的填起土来，应龙又怎样的帮他治水。第三个是康回，就是共工，问他怎样一怒，土地就塌陷了东南一角。于是问到地方：东西南北哪边长，太阳哪里照不到，昆仑黑水在何方。从此顺了次序问起夏

商周的历史故事，其中也很多大可怪异的传说，为儒家的典籍里所没有的。

在《天问》中，禹是一个上天下地，移山倒海的神人，鲧是给上帝禁压在山里的。洪水是开辟时所有；平治水土不是人的力量，乃是神和怪物合作的成绩。有了这个了解，再去看《诗》《书》，那么，玄鸟生商的故事，履帝武生稷的故事，"洪水芒芒，禹敷下土方"之句，"殛鲧于羽山"之文，均不必曲为解释而自然发现了它们的真相。

不但如此。《史记·秦本纪》说秦祖女修吞卵生子，中衍鸟身人言，也可信为当时确有的史说。《山经》记陕西西部至甘肃一带是一个上帝的国家，而黄帝便是那边的上帝，即此可知秦祀黄帝的缘故，又可知道黄帝陵所以在桥山的缘故。其它如《书》中的"高宗肜日，越有雊雉，"《金縢》的"天乃雨，反风，禾则尽起"，以及《赵世家》中的《秦识》，《大宛列传》中的《禹本纪》，拿那时人的眼光看来，正是家常便饭，无所用其疑怪。

我们可以说在战国以前，古史的性质是宗教的，其主要的论题是奇迹说。我们不能为了孔子等少数人的清澈的理性，便把那时的真相埋没了。

战国秦汉四百余年中，为了阶级的破坏，种族的混合，地域的扩张，大一统制度的规划，阴阳五行原理的信仰以及对于这大时代的扰乱的厌倦，立了许多应时的学说，就生出了许多为证实这些学说而杜造的史事。《曲礼》上说，"毋剿说，毋雷同；必则古昔，称先王"，这几句话真是说尽了那时人说话的态度。你们想，古昔先王的事情如果都有客观的真实，那么他们的说话正和我们做考据文字一样，应当无一字无来历，如何能不剿说与不雷同呢？既不雷同而又"必"则古昔，这不是创造是

什么？但我们不像崔东壁先生那样，骂百家之言为要不得的异端邪说。我们站在历史的立场上，看出这些说话虽是最不真实的上古史，然而确是最真实的战国、秦汉史，我们正可以利用了这些材料来捉住战国、秦汉人的真思想和真要求，就此在战国、秦汉史上提出几个中心问题。这真是历史的境界的开拓！一般人对于我们常起误会，以为我们要把古代什么东西都去推翻，愿他们能平心静气想一想这个道理。

可是无论如何，这些最不真实的上古史，当时和后世一班庸众毕竟受了他们的欺骗，错认为最真实的上古史。他们的学说既纷歧而混乱，所以我们的上古史也随着它而纷歧而混乱。于是一班比较有理性的人时时举出其怀疑之点，虽然在"信而好古"的空气之中，虽然在"非圣无法"的禁制之下。

现在我们要问的，就是战国、秦汉的学者杜造了这些古史，当时曾发生了什么反应？在历史观念极不发达时，当然对于他们的话只有"好，不好"的感觉，而没有"真，不真"的分析。所以《淮南子》的《修务训》里说：

> 世俗之人多尊古而贱今，故为道者必托之于神农、黄帝而后能入说。乱世暗主高远其所从来，因而贵之。为学者蔽于论而尊其所闻，相与危坐而听之，正领而诵之。

这描写当时的情形何等活现！为了要动听，所以托之神农黄帝。为了来路远，所以看得重。为了盲目的信仰，所以留神地听，用心地念。伪史就这样地流传下去了。《修务训》又道：

> 今取新圣人书，名之孔、墨，则弟子句指而受者必众

矣。

其实是新出的文章为了希望读的人多，只得冒充是孔、墨所作，一说了孔、墨马上震动了学术界，伪书就这样地传下去了。但是战国时未尝没有聪明人，所以就有几个人表示坚决的不信。例如《荀子》，他在《非相篇》里说：

> 五帝之外无传人；非无贤人也，久故也。五帝之中无传政；非无善政也，久故也。禹、汤有传政而不若周之察也；非无善政也，久故也。传者久则论略，近则论详；略则举大，详则举小。…是以文久而灭，节族久而绝。

他主张不法先王，为的是那时的典章制度已不可知了，不如法那有"粲然之迹"的后王。其实，在他那时，五帝之外的传人出来了不知多少，例如无怀，葛天，风后，力牧。五帝之中的传政也出来了不知多少，例如封禅，巡狩，授时，分州。禹汤的传政和周一样多，为的是在五德三统说之下早已替三代分配得一样齐整。但他偏不承认五帝时有历史传下来，夏商时有详细的历史传下来，这真强悍得出奇！他在《正论篇》里反对禅让之说，已见上引；这一篇中还有一段反对象刑之说的，是：

> 世俗之为说者曰，"治古无肉刑而有象刑…。"是不然！以为治邪，则人固莫触罪，非独不用肉刑，亦不用象刑矣。以为人或触罪矣而直轻其刑，然则是杀人者不死，伤人者不刑也。…杀人者不死而伤人者不刑，是谓惠暴而宽贼也，非恶恶也。故象刑殆非生于治古，并起于乱今也！

战国人描写古代的安乐情形，以为当时只用特别的衣服冠履来表示罪人所受的刑罚；他坚决反对，以为这是"起于乱今"的"世俗之说"。若把这话扩而充之，简直可以把当时口头流传的古史一笔钩销了。

同时，韩非在他的《显学》篇中也对于儒墨二家建设的古史根本破坏。他道：

> 孔子墨子俱道尧舜而取舍不同，皆自谓真尧舜，尧舜不复生，将使谁定儒墨之诚乎？殷周七百余岁，虞夏二千余岁，而不能定儒墨之真；今乃欲审尧舜之道于三千岁之前，意者其不可必乎？无参验而必之者，愚也。弗能必而据之者，诬也。故明举先王，必定尧舜者，非愚则诬也！

他把"言必称尧舜"的人定为"非愚即诬"。断得何等痛快。尧舜尚且如此，尧舜以前的许多古帝王当然更无存在的价值了。在战国的怒涛激浪之中竟有这样独立批评的议论，真不能不令人钦服。

淮南王安集合了一班聪明的门客，著了一部书，里边虽也把古史讲得天花乱坠，毕竟有些拆自己壁脚的聪明话。《缪称训》云：

> 三代之称，千岁之积誉也。桀纣之谤，千岁之积毁也。

又《泛论训》云：

今夫图工好画鬼魅而憎图狗马者，何也？鬼魅不世出而狗马可日见也。夫存危治乱，非智不能；而道先称古，虽愚有余。

他把"道先称古"譬之"画鬼魅"，真是把当时的古史传说一椎打碎了。即此可见那时人的头脑也有很清醒的，只是少数的清醒敌不过多数的糊涂而已。

除了正面反对之外，还有因神话传说的不合理而强辞以解释的。例如战国时传说"黄帝四面"，这当然说他一个脖子上长着四张脸。因为这是神话，就有人替它解释：

子贡问于孔子曰，"古者黄帝四面，信乎？"孔子曰，"黄帝取合自己者四人，使治四方，不谋而亲，不约而成，大有成功，此之谓'四面'也"。(《太平御览》七十九引《尸子》)

经此一解，"四面"的神话就成了"四人治四方"的人事了！又如那时传说，云"黄帝三百年"，这当然说他活了三百岁或做了三百年的皇帝。又有人觉它不合理，替它解释道：

宰我问于孔子曰，"昔者予闻诸荣伊，言黄帝三百年。请问黄帝者人邪，抑非人邪？何以至于三百年乎"？孔子曰，"…生而民得其利百年，死而民畏其神百年，亡而民用其教百年，故曰'三百年'"。(《大戴礼记·五帝德》)

经此一解，"三百年"就成"发生三百年的影响"了。又如那时传

说，有一种兽名为夔，“状如牛，苍身而无角，一足，…其声如雷，…黄帝得之，以其皮为鼓，橛以雷兽之骨，声闻五百里”（《山海经·大荒东经》）；因为有这雷声鼓的传说，于是讹传夔为乐官（《左传》昭二十八年，）仍说这位乐官是一足。有人觉得它不合理，替它解释道：

> 鲁哀公问于孔子曰，“乐正夔一足，信乎”？孔子曰，“昔者舜欲以乐传教于天下，乃令重黎举夔于草莽之中而进之，舜以为乐正。夔于是正六律，和五声，以通八风，而天下大服。重黎又欲益求人，舜曰，‘夫乐，天地之精也，得失之节也，故唯圣人为能和乐之本也。夔能和之以平天下，若夔者一而足矣’。故曰‘夔一足’，非一足也。”（《吕氏春秋·察传》）

经此一解，“一只脚”就成了“一个就够了”。从这三个例上，我们可以知道，当时人的智力已不能再信神话，他们和我们的怀疑正在同一点上出发。不过他们的胆子小，不敢明说它假，于是替它设法解释。而又因胆子小，不敢自己负解释的责任，于是把这些解释的话推托在孔子的身上。因此，出发点虽在辨伪，但是结果则反而成了造伪：造了孔子的假话和古代的伪史来破除神话。不过这样总比胡乱信仰的好一点，因为他已经有了别择真伪的萌芽了。

# 以法术和宗教的眼光看古代世界*

◯江绍原

## (一)

最近若干年来，中国学人开始用近代学术的眼光和方法，去重读他们的古书和发掘研究他们的古物了。因为有这种工作，他们对于古思想，古生活，古制度等等，业已重新发见了若干事实——若干被前人误解或忽略了的重要事实。

在这种工作的进程中，有一件情实已一日比一日更被人认识清楚：宗教性质和尤其是法术性质的观念和举动，在古代生活里是占着很显著的地位的。这一点不是出人意表的事：就大体而论，法术的和宗教的观念和举动，在任何“文明”民族中

---

* 本文系作者所著《中国古代旅行之研究》(1935年中法文化出版委员会编辑，1937年商务印书馆出版)的节选。(一)原题为《导言》；(二)原题为《第一章行途遭逢的神奸》。本文标题为本书编者所拟。

不都是"自古已然"且于古尤"烈"么?[1]

本书便将供给一个好例子。考汉前时代的某两部古书,曾各自说起一种玉器;此二玉器照从前共认的解释,一为王者之使的职权象征物,一则祭祀之玉。然而本书将企图说明,这旧解实在错误;二玉并非一为玉瑞,一为祭玉,而皆为古人旅行时身上所带的辟邪御凶之物——被信为具有法术功用之实物。

本书既然不过想辨明这区区两种玉器的性质和功用,骤看诚然好像是无关宏旨。但是读者不要忘记:将行人所带的辟邪护身之玉误认为玉瑞与祭玉,乃是昔人观察古代生活者把它理想化理智化之一结果;今之重新说明其为护身之玉,则是拨开理想化理智化的迷雾而窥见了古代生活真面目之一端。是的,本书在古代研究上或者不过是一砖一瓦之比,然必须这样的一砖一瓦积得多了,我们才能重构古生活古思想的全部大厦。本书决不辞为一砖一瓦,且颇以能为此正在重构中的大厦之一砖一瓦而自豪。沿讹将近两千年了,改正实不容再缓。中国学人在他们与近代学术接触前,或竟不能有此改正的见识与胆量。今乃有之,近代学术之赐也,亦中国学人所以报近代学术也。

让我们在这里就点明:本书所提出的关于二玉的新解,是建筑在原典中一共还不满十个字的新解之上。易言之:旧日的学者所以把问题中之二玉看作一为信玉,一为祭祀之玉,是因为他们误解了原典中那几个字;我们所以敢断言二玉皆为行人之护身物,是因为我们对于那几个字另找到了一个更恰当更自然的解释。

但过去的学者何故竟误解原典中那几个字,以致关于二

玉的功用构成了错误的观念呢?这错误的观念,何故能从汉晋直沿袭到今日呢?我们何故能回头找出这几个字在本处所具的真意义,因而重新发见了二玉的真功用真面目呢?这事的原因或主因如下——前人读原典时,忽略了原典所由出的古代生活其中之某二桩重要事实,故他们不知不觉的误解了原典。我们幸而认清了古代生活这二事实,故我们能发见他们的错误而正解原典。我们在文字上的新解,自身实在是建筑于古代生活中某两桩极明显的事实之上。这二事实是:(一)古人确信用宗教的和尤其是法术的方法去解除他们旅途中所遭逢的困难和所招来的灾祸;(二)古人确把玉认为不只是饰身物,赏玩物,而是具有辟邪御凶等功用的护身物。有此二信念及所发出的种种行动在,行人也或尤其要用玉为护身之宝,是自然不过的。

上述生活上的两桩事实既为我们的新见解基之基础之础,我们便不妨不直接讨论关于二玉的原典以及二玉自身,而先说明此二生活事实。

关于汉前生活此二事实,不幸还没有人供献过长篇的翔实的叙述。(前面说过,中国学人不过刚开始用近代学术的眼光去研究中国上古。)在这种情形之下,我们只得自己来担任这破土的工作。以下我们将不求十分完备然也不避繁琐的将古代旅行之宗教法术的方面和玉石之所谓的法术功能,大致一讲;并且因为要显示旅行中和旅行前后之种种宗教的,法术的行动其目的在应付实际的困难,所以我们将要把古代旅行的现实方面或云事实方面也既不敢求完备然又不敢避繁琐的讲说一番。(这样定计,我们的担子便愈重:因为古代旅行的现实方面——沿路从人和从自然界碰到什么障碍和麻烦;以及

旅行者怎样去克除或适应它们——又何尝有现成的，统系的叙述，备我们毫不费事的采用？）我们以下为揭出旅行之事实方面和法术宗教方面以及古中国人所抱的玉能避邪御凶之信念，有时将不得不采用汉代和甚至汉以后的材料。然我们的唯一目的，总在阐明汉前生活中已经存在的那些事实。读者请准备好：我们将导引君等，到一个时代辽远，面且古怪，有些情形与今日颇不同的世界——实物世界，意象世界——去神游一番，并在这个世界中，参谒上记那两种久被人误解的玉器。[2]

（二）

今本《山海经》虽已有汉郡县名（长沙、桂阳、诸暨…等），我们仍有似乎颇充足的理由把其中至少前两大部分认为汉前之作。它的作者固然决不是传说中四出平治洪水的圣王大禹，或他的伴行之臣益或夷坚（上三不同之说，从前都有人主张过，）也不会是战国时代一位从印度来到中国的，或本土一位名叫随巢子的，游历大家[3]。然以经之内容而论，它决不失为一部有系统的山川记；它也许是某几个人所编成，且他们所编的与其说是几个特出人物的想像之谈或实际经验，必不如说是不止一个地方一个时代之口头相传的或借文字图画而表现的地理知识和游历经验。想像和神怪的分子的确很重，经验和事实的分子却不能说无。它的确志“怪”——怪的动植物，怪人，怪神，但这一切的怪各有确定的山河为其生活场所。本经而且似乎是备人实地使用而以山为本的地理书和旅行指南，不是眩奇眩博，聊供人做谈笑之资的“小说”，因为若是小说，它的文字或不至于像现在这样整齐划一、干燥沉闷。西汉刘秀

（即刘歆）或许还没看到像今本的全部《山海经》，然他撮述所见经本之内容，其所用语，大体至今尚未失效："内别五方之山，外分八方之海，[著其相去里数外，复]纪其珍宝奇物，异方之所生，水土草木，禽兽昆虫，麟凤之所止，祯祥之所隐，及四海之外、绝域之国，殊类之人。"此经保存了若干不见于他书的古神话和神话之较古的形式，近来已有人见到[4]。然我们现在所采取的观点使我们认为同等或更加重要的，尚别有所在。经中满载着(1)种种于人有害的动植物，(2)与风雨有关的山岳和神人，(3)祠祭神灵的正法，(4)有利于人的动植物和异物，以及(5)奇形怪状的异方之民。下面将辩明，此五项正是行人所不可不知，旅行指南所不可不载；《山海经》既详载之，故它当不但是地理书而且是确有旅行指南这特殊功用的实用地理书。

我们既然将上述五项认为最可注意，请逐项从本经最古的第一层（此指南，西，北，东，中山等五经；陆侃如云战国时楚人作品，沈雁冰认为东周时物；）或第二层（海外南，西，北，东等四经；其成书年代，陆云西汉，沈云"春秋战国之交，"）引若干段代表文字来看，并略加讨论。经文词句，诚然简朴，但读者只要肯用一点想像力，或者便不啻陶潜之流"观《山海图》"了。

(1)经中所说种种有害于人的动物，（植物，）神物，其与我们比较最有关者，可用以下数种作例。

又东三百八十里（其上刚说过的某山之东三百八十里也；这是《山海经》的文例，下同，）曰猨翼之山。其中多怪兽。水多怪鱼。多白玉。多蝮虫。（晋郭璞注曰："蝮虫"色如绶文，鼻上有针，百余斤，一名反鼻。虫，古虺字。）（以下凡原文不易明白，或有异文异解者，均引郭璞或更晚注家的注。）[5]多怪蛇多怪

木。不可以上。(《南山经》)

又东五百里,曰鹿吴之山。上无草木,多金石。泽更之水出焉,流注于滂水。(注意:以山为经,以水为纬,也是此经的一条文例。)水有兽焉,名曰蛊雕,其状如雕而有角,其音如婴儿之音,是食人。(《南山经》)

嶓冢之山…有草焉,其叶如蕙,其本如桔梗,黑华而不实,名曰蓇蓉,食之使人无子。(《西山经》)

西南四百里,曰昆仑之丘,……有兽焉,其状如羊而四角,名曰土蝼,是食人。有鸟焉,其状如蜂,大如鸳鸯,名曰钦原,蠚鸟兽则死,蠚木则枯。(《西山经》)

又西二百六十里,曰邽山,其上有兽焉,其状如牛,蝟毛,名曰穷奇,音如獆狗,是食人。(郭曰:或云似虎,蝟毛,有异。)(《西山经》)

钩吾之山……有兽焉,其状如羊身,人面,其目在腋下,虎齿人爪,其音如婴儿,名曰狍鸮,是食人。(郭曰:为物贪惏,食人未尽,还害其身,像在夏鼎,《左传》曰所谓饕餮是也。)(《北山经》)

又东二百里曰太山……有兽焉,其状如牛而白首,一目而蛇尾,其名曰蜚,行水则竭,行草则死,见则天下大疫。(《东山经》)

又西一百二十里,曰釐山。……有兽焉,其状如牛,苍身,其音如婴儿,是食人。(《中山经》)

(2)以下是一些有不测风雨之山,或出入有风雨相随的神们所居之山。(这当然只是同样的事实之两个不同的构想法。)

符惕之山,其上多椶枏,下多金玉,神江疑居之。是山也,多怪雨,风云之所出也。(《西山经》)

又北三百里，曰狱法之山。……有兽焉，其状如犬而人面，善投，见人则笑，其名山猈，其行如风，（郭曰：言疾。）见则天下大风。（《北山经》）

又东二十七里曰堵山，神天愚居之，是多怪风雨。

又东百三十里曰光山，其上如碧，其下多木，神计蒙处之，其状人身而龙首，恒游于漳渊，出入必有飘风暴雨。

又东南一百二十里，曰洞庭之山……帝[6]之二女居之，是常游于江渊，澧沅之风，交潇湘之渊，（郭云："此言二女游戏江之渊府，则能鼓三江，令风波之气，共相交通；"然旁书引经，皆与今本异，郭注当否许有问题，）是在九江之间，出入必以飘风暴雨。（以上皆见《中山经》）

（3）神灵之形状和祠祭之正法，各各不同。下面随意抄录的几条，可令我们窥见一斑。

凡《西经》之首，自钱来之山，至于騩山，凡十九山，二千九百五十七里。（这又是本经的文例：每叙若干山后，必著其总数与里数，以及山神形状，祠祭正法，以结之。）华山，冢也（郭曰："冢者，神鬼之所舍也。"郭意"冢"即"塚"。然孙贻让说得很对，"冢，言特高于众山"；"此经说山祠秩，皆"神"大于"冢"，"冢"大于众山"；神山者，山"最高而有神灵"之谓，说见《札迻》卷三，页十八。）其祠之礼，太牢。羭山，神也，祠之用烛（郭曰：或作"炀"，）其酒百尊，婴以百珪百璧。（郭曰："婴"谓陈之以环祭也；或曰，婴即古"罂"字，谓盂也……））《西山经》）注意：此条"烛""婴""百"等字，均有问题，看注[7]。

凡《西次四经》，自阴山以下，至于崦嵫之山，凡十九山，三千六百八十里。其祠祀礼：皆用一白鸡，祈（"祈"＝"刉"；）糈以稻米，白菅为席。（《西山经》）

凡《北次三经》之首，自太行之山以至于无逢之山，凡四十六山，六万二千三百五十里。其神状皆马身而人面者二十神。其祠之，皆用一藻茝（茝字误。）瘗之。其十四神，状皆彘身而载玉；其祠之，皆玉，不瘗。其十神，状皆彘身而八足，蛇尾；其祠之，皆用一璧，瘗之。大凡四十四神，皆用稌糈米祠之（'糈'字疑当在句首，）此皆不火食。（《北山经》）

……凡十五山，六千六百七十里。历儿，冢也。其祠礼：毛，太牢之具，县；（疑脱'婴'字说见注[7]）以吉玉。其余十三者，毛用一羊，县；婴用桑封，瘗；而不糈。桑封者，桑主也，方其下而锐其上，而中穿之，加金。（《中山经》）（注意：桑封二字，又有问题。）

升山，冢也；其祠礼，太牢，婴用吉玉。首山，䰠（"神"古字）也。其祠用，稌，黑牺太牢之具，糵酿，干儛，置鼓婴用一璧。尸水合天也（此句及郭注"天神之所冯也"均费解，看《附录》（四）乙。）肥牲祠之，用一黑犬于上，用一雌鸡于下，刉一牝羊，献血；婴用吉玉彩之，飨之。（《中山经》）

平逢之山……无草木，无水，多沙石，有神焉，其状如人而二首，名曰骄虫，是为螫虫，实惟蜂蜜之庐。其祠之，用一雄鸡，禳而勿杀。（《中山经》）

（4）于人有或种益处的动植物也极多；其与我们此刻所欲说明之点特别有关的，亦不在少数。可多引一些于下。

又东三百里，曰基山，其阳多玉，其阴多怪木。有兽焉，其状如羊，九尾四耳，其目在背，其名曰猼訑，佩之不畏。（《南山经》）（郭注："不知恐畏；"《图赞》："欲不恐惧，厥皮可佩。"我疑"不畏"不只是"不恐畏，"然无暇在此细辨。）

又西八十里，曰符禺之山，其阳多铜，其阴多铁。其上有木

焉，名曰文茎，其实如枣，可以已聋；其草多条，其状如葵，而赤华黄实，如婴儿舌，食之令人不惑。(《西山经》)

又东三百里，曰青丘之山，其阳多玉，其阴多青雘。有兽焉，其状如狐而九尾，其音如婴儿，能食人，食者不蛊(郭注：啖其肉，令人不逢妖邪之气；或曰，蛊，蛊毒。)有鸟焉，其状如鸠，其音若呵，名曰灌灌，佩之不惑。(《南山经》)

石脆之山……灌水出焉，而北流注于禺水。其中有流赭，(郭曰：赭，赤土。)以涂牛马无病。(郭曰：今人亦以朱涂牛角，云以辟恶，"马"或作"角"。)(《西山经》)

羭次之山……有鸟焉，其状如枭，人面而一足，曰橐𩇯。(郭曰：音"肥"。)冬见夏蛰，服之不畏雷。(郭注：著其毛羽，令人不畏天雷也，或曰"灾"。)(《西山经》)

又西三百五十里，曰天帝之山，上多棕枏，下多菅蕙。有兽焉，其状如狗，名曰谿边(郭曰：或作"谷遗"。)(毕沅曰，草木鸟兽之名，多双声，当为"谷遗"。)席其皮者，不蛊。……有草焉，其状如葵，其臭如蘼芜，名曰杜衡，可以走马(郭曰：带之令人便马，或曰马得之而健走。)食之已瘿。(《西山经》)

西南四百里，曰昆仑之丘，是实惟帝之下都，神陆吾司之。其神状，虎身而九尾，人面而虎爪。是神也，司天之九部及帝之囿时。……有木焉，其状如棠，黄华赤实，其味如李，而无核，名曰沙棠，可以御火，食之使人不溺。(郭曰：言体浮轻也；沙棠为木，不可得沉。)(《西山经》)

翼望之山……有鸟焉，其状如乌，三首六尾而善笑，名曰鹌鸰，服之使人不厌。(郭曰："不厌梦也……或曰眯，眯目也。")(《西山经》)

英鞮之山……涴水出焉，而北注于陵羊之泽，是多冉遗之

鱼，鱼身蛇首，六足，其目如马耳，食之不眯，可以御凶。（《说文》：眯，草入目中也。《庄子·天运篇》："播糠迷目。"《文子·上德篇》：蒙尘而欲无眯……。"此字有时似为"眛"之借字，义为梦魇；《庄子·天运篇》："彼不得梦，必且数眯焉，"即其例也。）（《西山经》）

又北二百里，曰丹熏之山……有兽焉，其状如鼠而菟首麋身，其音如獋犬，以其尾飞，名曰耳鼠，食之不脎（郭曰：脎，大腹也。）又可以御百毒。（《北山经》）

䲃山……正回之水出焉，而北流注于河，其中多飞鱼，其状如豚而赤文，服之不畏雷，可以御兵。（吴任臣曰：刘会孟云，雷之形亦如彘形。）（《中山经》）

中次七经之首山曰休与之山，其上有石焉，名曰帝台之棋。五色而文，其状如鹑卵。帝台之石，所以祷百神者也，服之不蛊。（《中山经》）

放皋之山……有木焉，其叶如槐，黄华而不实，其名曰蒙木，服之不惑。

大𫛳之山……有草焉，其状，叶如榆，方茎而苍伤（?），其名曰牛伤，其根苍文，服之不厥，可以御兵。（以上均见《中山经》）

在征引本经关于（5）异域方民内记载之先，我们打算把上四项各讨论几句；详尽的研究，不消说，不是这里所能作。

（1）吃了于人不利，如"无子""无卧"（郭曰："少眠"）的少数植物外，众山众水中据说还有种种螫人，毒人，扑杀人，或竟食人的昆虫爬虫，鱼鳖禽兽。凶恶杀人的生物，有的形状很古怪；然形状虽不特别怪而于人确有害者，本经亦并未忽略。各物有复见于旁的古籍中者，故其为古代旧传而非少数人所捏

造，是无疑的。这些动植物当然是行人尤易碰着所以尤应知道不去触犯之物。《山海经》既详载之，它在这点上，岂不更有旅行指南的功用？（出现则"天下"或"其国"大水，大旱，大风，大疫……的神怪，经中亦数见不鲜。此等凶祥与行人一时的祸福，关系究竟稍浅，故不具论。）

（2）暴风雨当然是行人尤其要避免的，因为这些于他的安全和甚至生命可以是一种很大的威胁。在气象学的知识尚未发达的人们中，有些地方之不可以常例推测的风雨，难免被认为'怪'风雨；风雨之不可预测或特别暴烈者，往往并且被认为某种神灵出游所致。《山海经》记载此种地方及其神灵，意在使人得以戒备耳。此经之有意作旅行指南，于此也可见。

（3）本经所记的各种神灵，我们此刻无暇仔细分析。然无论谁那怕只把原书粗读一通，便可以看出山精或水精性质的，兽形，人形，或半兽半人形的，生人死后所化和始终没作过生人的，单独的和多数而自成一群的，有或无专门职司的，独立或隶属于更高之神的，对人怀或不怀敌意的，经中无一不有。然《山海经》决不是当作神话或神谱以叙述之而已；反之，它还是抱了要世人不至于冒犯了他们之特殊目的而记载之。因此之故，《经》在他们的形状，职司，及所在地之外，尤其再三注意于祠祭之正法。祭神所用物品之种类，处置祭物之法，以及仪式中之其他节目，它均不惮缕述。比较费时费财的大祠祭，固非行人所能仓卒立办，然莫忘记《山海经》或许本不但是旅行指南，而且是上层阶级的旅行指南。治宗教史学者，在这里颇有用武之地，然他工作时必须时时刻刻对经文下校勘的工夫或至少意识今本常有伪脱之处。这可说是我的经验谈。

（4）食之，席之，或佩带之便能发生某种好功效的动植物

和土石，经中也记了很多。我们所以特别引那些能"御毒"或使人"不溺"，"不眯"，"不畏"，以及尤其多见的"不惑"，"不蛊"者，无他，因这些必为行人所特别宝贵而已：行者入山度川，冒风犯雨，岂不较居者更感到不溺不眯不畏不惑不蛊之必要？（关于"惑"，下面另有讨论；关于"不蛊""不畏"，看本章附录七。）多首多身半人半兽之神物有欲使之溺，眯，惑，或得之果腹者；毒草毒蛇猛兽有欲螫之触之吞食之或使之病不能兴者；雷霆风雨，有欲威胁，吹淋，颠覆或摧毁其舟车牛马及其本人者。然而感谢天帝，他虽不能使人沿路不碰见这些危险和不幸，却沿路给人另备下了一些能抵御危险，战胜不幸之宝物。假使你有所备，假使你知道怎样利用这部分自然物去克伏那部分自然物，将见旅行并非不可能。行之目的并非一定达不到。还有三四点值得特别一讲。第一，上引各条，其食或佩带便能保护生人者外尚有一个是涂牛马或牛角为之避恶的，另一是使人或马能健走的。马为古代任重致远之生物固确然无疑，然牛亦是（详见第三章。）《山海经》既特别注意到为牛马御凶之物，其为旅行指南或至少有旅行指南之功用，尚可疑乎？第二，能御凶辟恶的生物，其自身的形相与性情，往往本是凶恶的。这并不足怪：它们自身固然凶恶性成，有欲加害于人之心与力，然人若能打而倒之，剥而食之，则其血肉固可以增加人们的特殊能力，其皮毛也能佽用以吓退旁的恶物。行人只要能战胜可怕的凶物，他便可进而将其可怕移归自己。第三，各物被认为有的好功效，往往是从"同生同"之原则所推得；沙棠木轻，食之使人不溺，即其例也。其后我才看见此《经》还替人特别记明一种能治足茧之物（下略）。

上所征引，均不出《五山经》；其下那些出生有早有晚然皆

以更远之地为叙述对象之《十三经》，性质显然大不同了。并非不再讲山川鬼神、草木鸟兽，而是讲法和所讲的神与物之本性，大异于前。有山川，但山川相去的里数完全不提了，其他的自然形势，也愈往后愈少见说起了；有鸟兽草木，然大都是神话式的，而且不再描写其形态，确记其利害了，(《海内南经》之"巴蛇食象，三岁而出其骨，君子服之，无心腹之疾"；应以例外论，疑乃后人所乱入；)有神(又有"尸"，)但祭仪不复胪述了，非常明白，这十三经所写的种切，笔者们对之，更欠缺正确知识。另一份子，却是《海外》、《海内》八经才开始有而其前没有的，曰种种形状异常的方民。八经中的方民多种，与《淮南子·坠形篇》[8]诚有相同的，然它们既与《吕氏春秋》各篇零碎说起的也相蒙，我们总不能不承认其中至少有一些本是汉前的传说；交通不发达而旅行不易时，人们最容易想像异地之民在形体和性情上都很可怪，若同自己所属或所习见之族类相比，具有显然的差别。这样的异地民族观既然也是使古代的远行成为可怕和非常之事的一个主要因子，我们应至少从海外四经各引一二种方民来看。

贯匈国，在其东，其为人，匈有窍。(《海外南经》)

三首国，在其东。其为人，一身三首。(见同经)

一臂国，在其北。一臂、一目，一鼻孔。(《海外西经》)

女子国，在巫咸北，两女子居，水周之。(《海外西经》)(郭注："有黄池，妇人入浴，出即怀妊矣。若生男子，三岁辄死"。(《太平御览》三百六十卷引外国图曰："方丘之上，暑湿；生男子，三岁而死；有潢水，妇人入浴，出则乳矣；是去九嶷二万四千里。")

聂耳之国，在无肠国东，使两文虎；为人，两手聂其耳。(郭

曰：言耳长，行则以手摄持之也。）（《海外北经》）

大人国，在其北，为人大，坐而削船。（《海外东经》）（郝懿行曰："削"当读若"稍"；削船，谓操舟也。）

毛民之国，在其北。为人身生毛。（《海外东经》）

本章的目的可算达到了，假使读者看了我们所引用的原典以及我们的讨论之后，不再怀疑上古人自以为出行不论远近，随时随处有为超自然物所乘之可能。这些超自然物，或在山林川泽，或在木石水火，或在道涂邱墓，或在馆舍庙堂。他们大抵不出自然精灵与人鬼两大类；其中较大较有力者，有时被呼为"神"[9]。他们的能力和活动区域并不一般大。他们所要求于行人的也不完全同。人鬼有时幻成畜类的形貌[10]，老禽兽也能幻为男女老少的人形[11]。然精鬼始终是兽形，异兽形，半人半兽形，或小人形的，也不在少数。他们来时或发出一种特殊的叫声，响声，笑声，或有异光，或起一阵风，或竟带来狂飙疾雨。食人，扑人，以物投射人者而外，另一些善于使人目眩神移，失足迷路，梦魇遗精；或仗其特别可怕的形状，令行人一见而毛骨竦然，魂不付体；或竟化为美女少妇丈夫老人官长，以近行人之身而售其奸。魂鬼外尚有尸鬼，精灵外尚有自身便是活的和有意志的自然物（岩石，大树……）而尸鬼与活的自然物，也决不是对于行人只怀有满腔好意。甚至"正神""正鬼"（对其他神鬼乃至凡人多少负责的神鬼）还不一定是行人之友呢！又有些所谓鬼，神，或"怪"虽然是或被想像为实质的生物动物，"罔两""罔象"等类名所具之意义（恍惚窈冥）[12]以及物精人魂二者皆得名"鬼"或"神"之另一事实，却能令我们知道自然精灵（包括《周官》所谓"天神""地示""物魅"）和人鬼往往只是非物质或至少近于非物质的。行途有不少的危险，损失，

和不快，正是上所分析的诸般神鬼精怪所造成。怎样预防，抵御，和应付他们，因此成为上古出行者必须处理的一个现实问题了。

---

**注释：**

〔1〕“法术”“宗教”两概名的界说，在近代各种学派中尚不能完全一致。本文作者也有他自己的界说，然这界说与大多数民族学家宗教史学家文化史学家所采用者未必有基本的差异，故不举。

〔2〕古今生活思想中神怪方面之史的研究，虽能够帮助解放人的心灵（借用法国学者 Salomon Beinach 氏《宗教史略》中语），中国官学尚不知提倡或至少容忍之。作者曾一度在国立北京大学担任教授《中国礼俗迷信之研究》一科；民国二〇年夏，此科被无理由的被取消。

〔3〕欲知昔人关于《山海经》的作者与时代之各种不同的意见，最便莫过于一读清儒吴任臣（志伊）《山海经广注》“杂述”篇所搜辑的材料（康熙五年自序我用的是乾隆五十一年镌本），近人之新考据有陆侃如的通信（未见，下书作者云原载《新月杂志》第一卷第五号），沈雁冰的《中国神话研究ABC》（上海，民十八，第一册，页三九至五六），郑德坤的《山海经及其神话》（《史学年报》第四期，民二十一，北平燕京大学历史研究会编印），何观洲《山海经在科学上之评判及作者之时代考》与郑德坤《书后》（《燕京学报》第十一期，民二十一，北平）。卫聚贤认此经是游历家随巢子“亲到各处……把他到的各地笔记，加上印度波罗门教神话在内，以宣传他的宗教”！他又云：我对于《山海经》证明它绝对是印度人的作品；退一步说，《山海经》不是印度人的作品，也可说是受了印度（或希腊）的影响作的”！）上记郑德坤文所引，云原见卫之《古史研究》第二集，一九二九，北平述学社出版），此说恐和另一作者之墨翟为印度人说一样，因理由欠足，未能取得旁人的认可。本文作者把此经当作一种旅行指南的看法，乃独立于卫说而构成。稿付印时，又见上海复旦大学中国文学系的《文学旬刊》第四期（民二十二，五月二十七日）有文载《山海经中的太阳神话》一文，中云“山海经疑是游牧时代的生活记载，因非关本题，不述”；沈雁冰

承认本经有"实用的地理书"之成分(页三至四,然他又以为各作者"大概都是依据了当时的九鼎图象及庙堂绘画而作说明,采用了当时民间流传的神话"(页五王)。

〔4〕关于《山海经》中神话之初步研究,注③所记沈书郑文外,鍾敬文的一些短篇,也应在此提一笔。西王母在此经中尚不是美人形而是半兽形;中国近代作者首先注意及此者,似为沈雁冰。王国维从殷墟卜辞整理出的殷先君名,证实了《经》中的王亥神确是商殷一位先君。

〔5〕"蝮虫"在经中屡见。这"虫"如郭璞所说,乃古"虺"字。然桂馥的分析似也有用,虫蝮实有数种:土虫,《尔雅》之蝮'虺'(博三寸,首大如擘)是也;南方所出之大虫,本经之蝮虫,《诗·斯干篇》之虺,《周官》郑司农注之虺蝮,《楚词》,《盐铁论》,《淮南·说林篇》之蝮蛇……是也;歧首之虫,《庄子》与《韩非子》之螝(二首,螝亦古之虺字,见《颜氏家训》是也;九首之虫,《楚词·招魂》之"雄虺九首"是也。见桂著《札朴》卷五,心矩斋刻本,页二十八起)。近人王善业必也承认"虫"为"土虫"之一说。"郝懿行《尔雅义疏》蝮虺下曰:'《尔雅》所释,乃是土虺,今山中人多有见者;福山栖霞谓之土脚蛇,江淮间谓之土骨蛇。长一尺许,头尾相等,状类土色;人误践之,跃起中人。'案:吾乡谓之'灰狸蝮'。灰狸者,以其似土色也;蝮读为Pih存古声也。或谓《史记正义》有'虺长一二尺,头腹皆匾'语,当作'灰匾狸。'"(《读说文虫,䖵,蟲三部札记》,《燕京学报》第十一期,页二四一六,民二十一,北平。)

〔6〕经中屡见的"帝",大概是至上神。吴晗《山海经中的古代故事及其系统》一文(见燕大《史学年报》第三期,页八一至一〇五,民二十,北平)曾肯定此点而未细论。最近郭沫若研究卜辞中殷君世系所得结论之一却说:"神话中之最高人物迄于夔,夔即帝喾,亦即帝舜亦即帝俊。帝俊在《山海经》中即天帝,卜辞之夔,亦当如是。旧说视帝喾帝舜为二,且均视为人王,乃周末学者之误会。"(见《卜辞通纂考释》页七四,一九三三,东京。这是一部最有系统的卜辞考释,内分《卜辞通纂》一卷,《考释》三卷,《索引》一卷。朱希祖教授却以为帝喾帝舜决非一人,但帝俊或即帝喾——见《民俗》山海经研究专号(民二十二,广州)所载氏之《〈山海经〉内〈大荒〉〈海内〉二经古代帝王世系传说》一文。)

〔7〕这条长注，专释《山海经》讲祠祭的，"婴"字。（编者按：此长注长达万言，现摘录其结论部分。）

结论：賏——婴，本为数贝编成的颈饰；本字之从贝、賏字之古形，以及《说文》之说解，皆其证也；金银制之颈饰及环，后亦名婴，《穆天子传》"黄金之婴"是也（《传》另言及"黄金之环"；）人献给神的玉质的颈饰或他饰，亦名婴，《山海经》"婴以一璧"，"婴用吉玉"……是也；系圆玉（珠）所编成的颈圈或他玉于颈或人身其他部分，亦得名婴。《晋语》"怀挟婴缨"，《荀子》"处女婴宝珠"（注意古有玉制之珠），《山海经》"婴脰之玉"是也，《山海经》郭注之鲛颈"白婴"，或亦是也；甚至凡围绕皆为婴（动词），《史记》与《说苑》"婴城"之婴是也。然"婴"字之义，尚不止此。

〔8〕墬（隆），古"地"字，见《说文》土部。人们引《淮南》各篇，每称《墬形训》、《时则训》、《道应训》……。然"训"乃注家语，引本文以称"篇"为是。这是沈尹默先生首先提醒我的；其后我见丹徒陈祺寿在吕传元《淮南子斠补》一卷，丙寅春印）中也说"训"字是"高氏所加，非《淮南》旧有"。"淮南王刘安是汉高祖的私生子淮南厉王长的儿子"；"《内篇》之著作约在（西历）纪元前一四〇年"（见胡适《淮南王书》，页一，页四，一九三一，上海。）

〔9〕《国语》五，《鲁语》下："仲尼曰：山川之灵，足以纪纲天下者，其守为神。"

〔10〕甚至活人也能化为兽。看例如《淮南子·俶真篇》："昔公牛哀转病也，七日化为虎。其兄掩户而入觇之，则虎搏而杀之"。高注："转病，易病也，江淮之间（今本下有"公牛氏"三字，吴承仕疑是伪文，详见《淮南旧注校理》卷一页十起，）有易病，化为虎，若中国有狂疾者发作有时也。其为虎者，便还食人，食人者因作真虎，不食人者更复化为人。"公牛哀，高云韩人，《论衡》及《思玄赋》李注云鲁人。

〔11〕从《论衡》二十二《订鬼篇》"物之老者，其精为人"之类的话看来，我们似乎很可以说汉（和汉前的人？）相信禽兽年岁愈长，愈有幻为人形的本领。禽兽死亦有鬼，似乎也是很古的信念；诸书"物鬼"故事外，让我们看下文——"《九鼎记》及《青灵经》言人物之死皆有鬼也。马鬼常时以晦夜出行，状如炎火"（《太平御览》八八三所引《抱朴子》长白继昌录为《抱朴子佚文》四五条之一。）

〔12〕"螭彪""马化""沐肿"疑与"罔两""罔象"名异而义同。

**江绍原**(1898—1983),安徽旌德人。宗教学家、民俗学家。1922年毕业于美国芝加哥大学比较宗教学专业。回国后先后在北京大学、中山大学、西北大学、山西大学任教授。1956年后,先后任科学出版社、商务印书馆编审、顾问。神话和宗教民俗方面的著作有:《耶稣以前的基督》(1920)、《中国古代旅行之研究》(1935)、《现代英吉利谣俗及谣俗学》(1932)、《恩格斯论德国民间传说中的龙鳞胜和》(1961)等;译著有《宗教的出生与长成》(1926)等。

# 商代的神话与巫术*

◯陈梦家

## 第一章　神话的发生

神话的发生似乎可大别为二，一是自然的，一是人为的。自然的发生，因为神话本身是历史传说，历史传说在传递中不自觉地神化了，于是变成又是历史又是神话；但是我们可以披剥华伪，把神话中的历史部分提炼出来，重造古史。还有一种自然发生的神话，乃是由于人类求知欲的伸长，以及人类想像力的奔放，往往造成极离奇的神话。人为的神话，就是所谓神道设教。《淮南子》的《氾论》说：

---

* 本文据《燕京学报》1936年第20期。全文约十万字，分上编神话、下编巫术。上编神话共五章：一，神话的发生；二，神话传说中的历史系统；三，荒古的记忆——动物的服用；四，荒古的记忆二——人兽之争；五，水的神话；余论——凤。此处选录其中之第一、二两章及余论。

天下之怪物，圣人之所独见；利害之反复，知者之所独明达也；同异嫌疑者，世俗之所眩惑也。夫见不可布于海内，闻不可明于百姓，是故因鬼神禨祥而为之立禁；总形推类，而为之变象。何以知其然也？世俗言曰："飨大高者而彘为上牲，葬死人者裘不可以藏，相戏以刃者太祖軵其肘，枕户橉而卧者鬼神蹠其首。"此皆不著于法令，而圣人之所不口传也。夫飨大高而彘为上牲者，非彘能贤于野兽麋鹿也，而神明独飨之何也？以为彘者家人所常畜而易得之物也，故因其便以尊之。裘不可以藏者，非能具绨绵曼帛温暖于身也，世以为裘者难得贵贾之物也，而不可传于后世，无益于死者而足以养生，故因其资以慑之。相戏以刃太祖軵其肘者，夫以刃相戏，必为过失，过失相伤，其患必大，无涉血之仇争忿斗，而以小事自内于刑戮，愚者所不知忌也，故因太祖以累其心。枕户橉而卧鬼神履其首者，使鬼神能玄化，则不待户牖之行，若循虚而出入，则亦无能履也；夫户牖者风气之所从往来，而风气者阴阳相捔者也，离者必病，故托鬼神以伸诫之也。凡此之属，皆不可胜著于书策竹帛而藏于官府者也，故以禨祥明之。为愚者之不知其害，乃借鬼神之威以伸其教，所由来者远矣。而愚者以为禨祥，而狠者以为非，唯有道者能通其志。

本文对于神话研究，偏重从神话传说中提取古史，建立一个较可信的世系；其次是对于商民族的来源，从神话中探求其地带；又次对于若干伟大历史人物的创制造物，审查其真伪及由此而生的神话；又次对于始妣略有所论述：是为本文第二第三两章大纲。许多野兽神话，隐含上古人民生活的遗迹，本文

第四章举例说明一二；又关于水及治水的神话，其中有由水虫进为水神话的人物的，有由治水人物与水虫混淆的，本文于说明"水虫"与治水故事的关系后，想要分别一下何者为水虫而变为神话人物的，何者为历史人物而蒙水虫之名者。

以下文中，凡引到拙作《古文字中的商周祭祀》一文者，概以"前著"二字表之，其下所标页数，系该文所载的《燕京学报》19期的页数；该作与此篇有若干联系处，有该文已详述而此文简略者，皆请参考该文。

# 第二章　神话传说中的历史系统

## 一、虞夏商为一系说

古代历史，端赖神话口传，神话口传，遂分衍化：由于口传一事，言人人殊，故一事分化为数事，各异面目；由于人与神与兽之间分界不清，故人史与神话相杂；由于神道设教，人史赖神话以传，故人史尽皆神话。有此三故，古史因具重复性与神话性。古史有神话性，故以人为兽为神，以兽为人为神，以神为人为兽；古史有重复性，故虞夏商三系实本于一种传说。

第一　舜即帝喾

王国维《殷卜辞中所见先公先王考》考证《山海经》之帝俊即帝喾，其说确切无可易。然帝喾帝俊亦即是舜：(一)《大荒东经》帝俊生中容"郭注"俊亦舜字，假借字也。"案夋舜音近，故义亦相通：《说文》"捘，推也"，《广雅释诂三》"舜，推也"，《风俗通·皇霸》引《书·大传》"舜者推也"，《中庸》"其斯以为舜乎？"注"舜之言充也"，朱骏声谓充乃允之误；《白虎通号》"舜犹僢僢也，言能推行尧道而行之"，《说文》"夋，行夋夋也"，夋

癸即儛僢;《方言》十二“逡，循也”《风俗通·皇霸》“舜者循也”。(二)《大荒南经》“帝俊妻娥皇，生此三身之国，姚姓”，帝俊姚姓，而舜亦姚姓：《左传》昭八隐八引《世本》“帝舜姚姓”，《春秋繁露》、《三代改制》及《说文》女部姚字注均略同。(三)《海内经》“帝俊生三身，三身生义均”，案义均于《竹书》作义钧，舜子，《海内经》以均为第二代，世次误。(四)帝俊妻娥皇，而《帝王世纪》“有虞氏有二妃，元妃娥皇”，《竹书》沈约注略同。(五)《鲁语》“殷人禘舜而祖契”，《祭法》“殷人禘喾而郊冥，祖契而宗汤”，是舜即喾也。(六)商民族为东夷之人，见前著绪论，而舜亦“东夷之人也”(《孟子·离娄》下，《史记·五帝本纪》引周处《风土纪》同)。(七)商人有服象之事，而舜亦服象，其事详下。(八)帝喾子名商，而舜子名商均，商与商均皆封于商，其实一人，详下。(九)《五帝本纪》“舜冀州之人也，舜耕历山”，(亦见《帝王世纪》及《韩非·难一》)历山今之济南，而鲁境穷桑古为少皞所居，商人发源东北渤海湾，浮海至鲁。又《离娄》下“舜生于诸冯，迁于负夏”，《帝王世纪》“负夏，卫地”《五帝本纪》集解引郑玄同)。又《风俗通·山泽》“谨案《尚书》舜生姚墟，在济阴城阳系。”(十)陈为舜后，而《左》昭十七传“陈太皞之虚也”，太皞即帝喾也。

舜喾既为一人，进而论其子。

第二　商为人名——即商均挚

曩余读王国维《释商》而疑之，王氏谓商人“始以地名为国号，继以为王天下之号，其后虽不常厥居，而王都所在，仍称大邑商，迄于失天下而不改”，则以朝代国族之名商者，始于地名。窃以游牧时代，居无定处，而地无定名；地之有名，因居之者而有，居者他徙，其名亦徙；故地名往往为种族名，若颛顼之

虚(《左》昭十八),少皞之虚(定四),有娀氏之虚(《殷本纪》),春秋时以某氏名地者,亦所在多有。春秋时地之以商名者五,曰商曰商邱曰商任(安阳)曰商于曰商密;商者汉之上洛,商邱者汉之睢阳,皆在河南;自盘庚迁居河北,仍号其地曰商,商若商邱与河北之商(今殷虚),决非一地,然而皆以商名者,明凡商族所居者皆名以商也。是以地名名商本于族名商,而族名之商实本于人名之商,请详论之。

《史记·殷本纪》"殷契,母曰简狄,有娀氏之女,为帝喾次妃,三人行浴,见玄鸟堕卵,简狄取吞之,因孕生契",其说本于《诗·商颂》之"天命玄鸟,降而生商""有娀方将,帝立子生商",《纪》之生契即《诗》之生商,商即契也。清马瑞辰谓《长发》传"契,生商也"应作"生契生商也",梦案传当作"生商生契也",然马氏之疑,可谓近矣。生商即生契,此由比较《史记》、《诗经》而知;由《诗经》体例,亦足以证商为人名:(1)《大明》"大任有身,是生文王",《闷宫》"赫赫姜嫄……是生后稷",《长发》"有娀方将,帝立子生商",三诗体例相同,大任、姜嫄、有娀皆后名也,文王、后稷、商皆王名也。(2)《文王》"文王孙子",《闷宫》"后谡之孙",《文王》"商之孙子",《烈祖》"武丁孙子",文王后稷武丁为王名,而商亦王名也。(3)《维天之命》"骏惠我文王",《桓》"桓桓武王",《长发》"浚哲维商",三诗体例亦同。

商为契,舜为喾,是喾之子商即舜之子商均。商与商均皆封于商:《殷本纪》"契封于商"《五帝本纪》"舜子商均亦不肖"《正义》引《括地志》云"或云封舜子于商,故号商均也",《竹书》"帝舜命子义钧封于商",韦注《楚语》"商均,舜子,封于商"。

舜之子商均不肖,而喾子挚亦不善,《五帝本纪》"帝挚立,不善,崩",《帝王世纪》"挚在位九年,政;软弱"。考挚者亦契

也：《五帝本纪》"帝喾娶娵訾氏生挚"，《索隐》引皇甫谧曰"女名常仪也"，《世本》及《大戴礼·帝系篇》（据《生民》疏引）"帝喾下妃娵訾氏之女曰常仪，生挚"，《左》昭十七"我高祖少皞挚之立也"，此皆以挚为帝喾常仪所生，[1]，然《世本》"少昊，黄帝之子，名契"，《路史·后纪》七"少昊名质，是为挈"，注曰"挈，本作契，乃契刻字，故《年代历》云少昊名挈，或云名契"，是挚即契，其母常仪，即《大荒西纪》"帝俊妻常羲"之常羲，少昊之昊或作皓，少昊者少喾也，大昊者帝喾也。

第三　商契即仓颉

战国之书，以仓颉为造字之祖，荀子《解蔽》，韩非《五蠹》，《吕览·审分》，《说文·序》皆载其事　考《郑语》"商契能和合五教，以保于百姓者也"，商契连称，其音转而为仓颉，古音契颉极近，而《尔雅·释鸟》"仓庚商庚"，《夏小正》"二月有鸣仓庚，仓庚者商庚也"。《水经》"洛水出京兆上洛县欢峰山"，注云"《河图玉版》曰'仓颉为帝南巡，登阳虚之山，临于玄扈洛汭之水，灵龟负书，丹甲青文以授之'。即此水也"。案上洛乃契之封地，而契为契刻字，古之书契皆刻于龟甲，故造字之仓颉之神话，托于契，托于契之封地，并托于龟甲也。

第四　夏世即商世

《史记·夏本纪》叙禹至帝癸凡十四世，《殷本纪》叙帝喾至示癸凡十四世，窃疑夏之十四世，即商之十四世，而汤武之革命，不过亲族间之争夺而已。夏商一系之说，发于二年前，今分条述之：

（1）地理文化相同：王国维《殷商制度论》："禹时都邑，虽无可考，然夏自太康以后以迄后桀，其都邑及他地名之见于经典者，率在东土，与商人错处河济间，盖数百岁。……以地理言

之，则虞夏商皆居东土，周独起于西方，故夏商二代文化略同。《洪范》九畴，帝之所以锡禹者，而箕子传之矣；夏之季世，若胤甲，若孔甲，若履癸始以日为名，而殷人承之矣。"

（2）兄终弟及之制：商之继统法，以兄终弟及为主，夏世弟及之例有三：一《夏本纪》大康传其弟中康，中康传子相，相传子少康（少康疑是大康子）；二《帝王世系》帝皋生发及履癸，而发癸皆相次为帝；三《夏本纪》不降传弟扃，扃传子厪，厪传不降子孔甲。

（3）治水之世业：禹以治水名，而契冥皆有功于水。

（4）先妣为神媒：《月令》郑注"高辛氏之出，玄鸟遗卵，娀简吞之而生契，后王以为媒官嘉祥而立其祠焉"，《郑志》焦乔答王权略同；而《世本》云"涂山氏名女娲"，《路氏后纪》二及《余论》二皆云古以女娲为神媒，《风俗通》略同。

（5）禹为商人之祖：《商颂·长发》"……洪水芒芒，禹敷下土方……有娀方将，帝立子生商。玄王（商）桓拨，受小国是达……相土烈烈，海外有截。帝命不违，至于汤齐。……"帝者禹也，帝立子生商即禹立有娀为妃而生契也，禹商相汤顺序而下，是禹乃殷祖。《楚辞·离骚》"汤禹俨而祗敬兮，周论道而莫差"，又曰"汤禹严而求合兮，挚咎繇而能调"，又《九章·怀沙》"汤禹久远兮邈而不可慕，"班固《离骚赞序》"上陈尧舜禹汤文武之法，下言羿浇桀纣之失"，汤禹之禹或因其倒列疑为有误，得班序而可以不攻自破矣。又《齐候镈铭》"虩虩成唐，有严在帝所，敷受天命，□伐頣司，敗厥灵师，伊小臣唯辅，咸有九州，处禹之堵。"

（6）夏商帝王名，多相重复[2]：

a. 夏——誉　卜辞王国维所释之夒字（初释夋），谓"以

声类求之，盖即帝喾也”（《古史新证》），案其字象人首手足之形，而《说文》夒训贪兽一曰母猴似人，其谊不合一也，《广均》豪部夒奴刀切，沃部喾苦沃切，号部诰古到切，则王氏所谓之声类乃收声，其发声地位方法皆相异也，其音不协二也。案卜辞之“夒”乃夏字也；《说文》“夏，中国之人也从夊从页从臼，臼两手，又两足也”，其形与卜辞所谓之夒极肖，稍异者为夏两手而卜辞一手；《广均》祃部夏胡雅切，上一字胡与诰喾之上一字古苦皆从古声，是其发声同；《诗经》用韵麻与鱼模通协，故《宛丘》夏与鼓为韵，鼓与喾同均，是其收声同。夏之由始祖名而族名而国名地名而种族之人名，与商相类；夏为中国之人，盖别于四裔野人，卜辞若羌人象人而羊角，非必羌人有角，乃表示其非中国之人，而夏则堂堂乎中国人之象也。

b. 启——契　启契古音相通，《大荒西经》启作开，汉人称启母为开母，而契亦有开义，《大雅·绵》“爰契我龟”传“契，开也”。启作《九辩》、《九歌》而质（即挚即契）为乐师（详下）；启淫佚康乐而挚商均均有不善之名。

c. 相——相土　《商颂·长发》“相土烈烈，海外有截”，相土犹言“宅殷土茫茫”“禹敷下土方”之土，谓相时疆土，及于海外也；相之误名相土由此。周初金文《大丰殷》云“不显王乍相，不緐王乍唐，不克三殷王祀”，乍通则，谓周王当法则殷之贤王相及唐（即汤），而三倍殷王之祭祀；《诗·生民》“诞后稷之穑，有相之道”，相傅斯年谓为人名，案即“不显王乍相”之意。《世本》“相徙商丘，本颛顼之虚”（《御览》一五五），宋衷曰“相土就契封于商”（《殷本纪·集解》）《左》襄九“阏伯居商丘，相土因之”，而《帝王世纪》、《竹书纪年》皆谓夏后相居商丘，是相即相土。相与相土世次同。

d. 芒——冥　夏八世芒与殷七世冥，二字声近义通：《齐物论》“若是芒乎”，《释文》“昧也”，《淮南·精神》“芒冥抆灭”，《说文》“冥，幽也”。

e. 槐——亥　夏七世槐，《世本》、《帝王世纪》、《竹书》皆作芬，殷八世亥即王亥，《吕览·勿躬》作王冰，槐与亥芬与冰音皆相近。

f. 不降——王恒　不降，《帝王世纪》一作帝降，小篆“不”“帝”二字形近，故帝讹为不；降恒音近，降子孔甲而恒之次世为上甲。王恒不见《史记》据卜辞《天问》补。

g. 殷帝系自上甲至示癸，顺天干依次而序，当为后代所追号，故不与相当之夏帝王名相重。

h. 履癸——示癸　履癸，《竹书》作帝癸；卜辞示癸，《殷本纪》作主癸。案履癸即桀，履癸之履，亦为汤名，见《帝王世纪》，《白虎通·姓名》及《论语》。

总上所述，夏商两代各十四世，而殷之报乙报丙报丁示壬四世仅存庙号，无由知其私名，外此十世与夏世相合者七，则夏商除为一系之解答外，无以明其偶合之故矣。

## 二、商为东方民族

前章极繁琐的考证，想要在传说纷纭的古史古神话间，寻绎出一简单可信的历史系统；也就是，使若干神话传说回复其为历史的本位上去。真与伪，神与人，在古代历史上交相错综，然而因为其伪，却往往存下些真迹。佛瑞受说巫术是一种Pseudo-science 或 Pseudo-art，Pseudo 者是伪或假的，或有其形貌而无其功用，或有其功用而无其形貌；以下说到巫术时，将要特别提到巫术起源于实用，其后将实用的功用失去，仅存其形貌，就是所谓仪式和咒术了。神话与历史的关系也如此神

话最初的使命是传述历史，而其方法是神道设教，或者因人对鬼神兽物观念之混杂，故使历史变为神话：有些神话完全脱开历史的面貌，然仍有历史成分的存在；有些神话表面像是历史，而其骨子里毫无真实性。无论是有形无实或有实无形，这种神话，我名之曰 Pseudo-history。在这种神话中，我们可以寻出史迹，尤其是关于种族起源的记载，今举商民族的玄鸟故事以说明之。

玄鸟故事，见于《商颂》、《离骚》、《天问》等，而《吕览》、《音初》"有娀氏有二佚女，为之九成之台，饮食必以鼓。帝令燕往视之，鸣若谥谥。二女爱而争搏之，覆以玉筐。少选，发而视之，燕遗二卵北飞，遂不反。二女作歌，一终曰燕燕往飞，实始作为北音。"这个神话，在说明始祖生于燕卵；由此神话分化转衍，流行于东北民族，傅斯年据以证商为东北民族，详其所著《夷夏东西说》(《庆祝蔡元培六五岁论文集》)。又此比神话亦流行于淮夷，所谓淮夷亦是东北民族：卜辞中有所谓"隹夷"者(《殷契后编》20.11,36.6)即《禹贡》、《大戴礼·五帝德》的鸟夷，乃东夷之一，《后汉·东夷传》说东夷于武乙以后"分迁淮岱，渐居中土。"淮夷的秦，亦有此神话，《秦本纪》"秦之先，颛顼之苗裔，孙曰女修。女修织，玄鸟陨卵，女修吞之，生子大业。"隹夷详余所著《隹夷考》。(《禹贡月刊》五卷十期)

玄鸟故事，亦行于夫余国，夫余国除玄鸟故事外，其他尚有二事与商民族出自一源：一.《朝鲜旧三国史东明本纪》[3]"夫余王解夫娄老无子，祭山川求嗣。所御马至鲲渊，见大石流泪，王怪之，使人转其石，有小儿金色蛙形。王曰：此天赐我令胤乎?乃收养之，名曰金蛙，立为太子。"以金蛙为始祖，与商人之祀蛙(详下)似乎有关；又同书记朱蒙之母"坐石面出"，与金

蛙之出于石，其事同于《淮南子》说涂山氏化为石，石破生启（《汉书·武帝纪》注引）。二，《魏志·东夷传》云"夫余国若有军事，杀牛祭天，以其蹄占吉凶，蹄解者为凶，合者为吉"；又《御览》726引杨方《五经钩沈》"东夷之人以牛骨占事"，是以牛骨占事行于东北夷，而商人亦以牛骨为占卜之用，且王国之事惟契于牛骨；故自占卜方法，亦可证商为东北族。

《天问》简狄在台喾何宜，玄鸟致贻女何嘉？"《离骚》望瑶台之偃蹇兮，见有娀之佚女……凤凰既受诒兮，恐高辛之先我"，是玄鸟即凤。卜辞凤象丰羽长尾之大鸟，其冠作辛字，与商字所从之辛同，是商者凤冠之标帜耳。少昊氏以鸟名官，左昭十八年传'我高祖少皞之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名'；少昊又名挚，挚者鸷之假字，《淮南本经高注》"大风鸷鸟"[4]，大风即大凤，商因玄鸟所生故其字与凤同从辛，少昊即商，故亦号鸷。商民族以凤为其族始祖所自生之神鸟，以凤为其始祖始妣之名，以鸟名官，而东北之隹夷恐亦是以鸟为其图腾者也。

《音初篇》说有娀氏有二佚女，是以玄鸟故事中的女主角为二人，此盖由于古有二女的传说：舜妻二姚，明载史籍，而《山海经》帝俊二妻羲和为日神常羲为月神，于卜辞为东母西母（前著一三一），而《库方卜辞》1609云"𣪘贞勿口𡨦于二母"，其片掺刻伪辞，惟此行似为原刻，则商人已有始妣二元的传说了。

还有，凡与商有关的神话中的动物，也常出在东北：《夫余国》有鲲渊，鲲渊的鲲即是禹父鲧，《尔释·释鱼》"鲲，鱼子也"，《诗·敝笱》笺"鳏，鱼子也"，《鲁语》"鱼禁鲲鲕"注"鲲，鱼子也"，所以鲲即鲧；又禹的得名也是一种水虫鳎，《说文》《魏

志·东边传》皆说鳎是出在乐浪的斑鱼，可见鳔禹皆是东北的动物。又卜辞祀虬龙(详下)，即《说文》"蝿，鼅属，头有两角，出辽东"，蝿鼅亦即蛙属，与夫余国始祖出于金蛙颇有血统关系，而其物亦出东北。又鲲训鱼子，乃是玄鸟卵生的一种转衍，《内则》"濡鱼卵酱实蓼"郑注"卵读为鲲"，故鲲即卵；而此鲲于神话上与凤有血缘关系。《庄子·逍遥游》曰"北冥有鱼，其名为鲲，鲲之大不知其几千里也，化而为鸟，其名为鹏，鹏之大不知其几千里也"，大鹏即凤。所以上述夫余国始祖神话实包有石生鸟卵生鱼卵生三种神话。

《左传》说少皞鸟师而鸟名，以鸟为氏者《秦本纪》有鸟俗氏，以鸟为名者卜辞中有一辞云'丁已卜帝鳭。贞帝鳭三羊三豕三犬'(前4·17·5)[55]《说文》"鳭，鹅也，从鸟可声"，从可与从河同，《方言》八"鹰自关而东谓之鳭鹅，南楚之外谓之鹅，或谓之仓鸭"，是鸭乃鸿雁之属，鸿雁双声，《说文》"鸿鹄也'，鸭声亦近；《大荒东经》"帝俊生帝鸿'，疑即卜辞之鳭。

又考之：朝鲜者实商代发祥地也；殷亡以后，箕子建国于此，必其地本为商之故居。余读《殷本纪》"契卒，子昭明立"，昭明者夫余之始祖朱蒙也，朱与昭蒙与明古皆同音，《魏书·高句骊传》言朱明母为日光所照而孕卵，故朱明曰"我是日子，河伯外孙"，故朱明又曰东明王。昭明之子曰相，《商颂》曰"相土烈烈，海外有截"，谓相承父业，其疆七及于海外，海外者朝鲜半岛之勃海也。

## 余论—— 凤

以上四章中，对神话作两方面的研究，第二章三章企图从

神话中整理出历史系统。其结果见于三章四节上甲以前的《世系表》中，此表表示太皞帝喾帝俊帝舜夏禹乃属一系，即是一族历史的复述。第四章五章，着重人类生活史上的战门事迹，而特别注意由害虫害兽进为神话中的人物，再与历史人物混淆的关系；我们得慎重分别何者是由虫物演化而成的神话人物如封豨蚩尤应龙句龙旱魃，何者是被神话所渲染的历史人物，如禹契冥等皆为治水有功的王者，故锡以龙名。同样的，我在此编之末，殿以上帝与先祖的分野，就卜辞证明殷人天人间的鸿沟甚为彰明。

在此编中，仅偶尔提及商人最初的始妣，而未加以综述。王国维尝谓羲和娥皇常仪皆一语之变，惜乎语焉未详，亟思有以补之；既而读《周礼·舞师》司农注云"皇舞，蒙羽舞，书或为翌，或为义"，然后知"常义"与"娥皇"之"义"若"皇"古本相通，是"常义"即"姮娥"，而义若娥即卜辞之娥，即涂山氏女娲，而"娥皇"则重言之也。

且所谓皇者凤皇也，《舞师》《乐师》"皇舞"，《掌次》"皇邸，"《王制》皇而祭"，郑玄皆读为凤皇之皇，是商人之始妣以凤皇名，与商人始祖生于玄鸟之事切合：《说文》"燕，玄鸟也"，鶠，鸟也，其雌皇，一曰凤皇也"，《尔雅》鶠，凤，其雌皇；案金文燕国之燕假匽为之，是鶠即燕，燕即玄鸟即凤，其雌曰皇；是玄鸟之遗卵而简狄吞之，乃雄凤遗卵而雌皇吞之，而简狄当即是皇。《大荒东经》有五彩之鸟相乡弃沙，惟帝俊下友，帝下两坛，彩鸟是司，《南山经》丹穴之山，有鸟焉，其状如鸡，五彩而文，名曰凤皇"，是五彩之鸟即凤凰，五彩之鸟为帝俊下友者，娥皇为帝俊妻也，所以五彩之鸟就是娥皇。窃疑吞玄鸟卵之简狄也是凤皇的别名：《南山经》说凤皇状如鸡而五彩，今案卜辞凤字

正象鸡形，有冠长尾，与卜辞鸣（鸣象鸡鸣）字仅大小之别，实为同类；简狄《淮南·地形》"有娀在不周之北，长女简翟，少女建疵，《帝王世纪》亦作简翟，《尔雅》"鹳，山雉"注"长尾"，《释文》作翟，《说文》"翟，山雉长尾者"，郭注《西山经》"翟似雉而大，长尾"，而经典翟狄互通，如《司服》之六服有阙狄，郑注"狄当为翟"是也；简狄的狄即是翟的假字，而简狄二字又是"鵫翟"的转音，《尔雅·释鸟》有"鵫雉"，雉翟音近义同（雉今之山鸡也），鵫雉亦即鵫翟，《尔雅》又曰"鵫，天鸡"注云"鵫鸡赤羽，《逸周书》曰文鵫若彩鸡，蜀人献之。"《说文》"翰，天鸡，赤羽也，《逸周书》曰文翰若翚雉，一名鷐风，周成王时蜀人献之"（《尔雅》"五采皆备成章曰翚）鵫翟又名天鸡，亦犹凤皇一名玄鸟，玄鸟者天鸟也。古音简与翰狄与翟完全相同，是简狄乃鵫翟之转音，鵫翟是五彩而文的天鸡，其实即是凤皇，故商之初世有凤皇遗卵而生始祖之事，故始妣名曰皇，又名曰鵫翟。简狄为鵫，而帝喾之喾音与鸴同从𦥯。《说文》鸴鵫互训，是帝喾与简狄于神话上为鸴与鸴凤与凰，亦犹帝俊与娥皇若常义在神话上为鵕与鵔：《说文》"鵔，鷩也"，《尔雅》"鷩雉"注"似山鸡而小冠，背毛黄，腹下赤，顶绿色鲜明"，《中山经》牡山《西山经》小华之山并云"鸟多赤鷩"注"即鷩雉也，鵕鵔亦凤，疑与凤皇相类，皆一雄一雌。又舜之二妃曰娥皇女英（《帝王世纪》及《列女传》）《世纪》曰"舜次妃女英生商均"，《竹书》沈约注"义钧封于商，后育娥皇也"，案所谓义钧者常义所生也，而女英《帝系篇》作女匽氏，匽即鶠也，是娥皇女英者皇与鶠，皆凤也。

以上所述，商人之始妣皆以凤皇名，其事与商之始祖皆为蛙名，系两个相等的起源神话。《商颂》说"天命玄鸟，降而生商"，此玄鸟可当作媒使之凤皇，亦可直视作始妣本身，盖始妣

在神话上本是玄鸟，而商为玄鸟卵而生，亦即本是玄鸟所生者也，则其母就是皇。《音初篇》说燕遗二卵于二佚女，凡是此神话皆以一对凤皇为中心，舜妻二女为娥皇女英，帝俊妻为常羲（娥皇）羲和，简狄之姊妹为建疵，而所谓义若仪在训诂上皆有匹俪之义，而凤假作朋亦有朋比之义。商人起源神话，是以女系为出发的，因鵔而有鵔，转而为夋为帝俊帝舜，因鹳而有喾，转而为帝喾。此神话在文学上的遗留，则《音初篇》"燕燕往飞"始为北音，卫人之诗《燕燕》"燕燕于飞，下上其音"《凯风》"雄雉于飞，下上其音"，下上为殷人语（见前著页143）而燕燕雄雉皆凤属也。又《音初篇》有"娀氏有二佚女，为之九成之台，饮食必以鼓，帝令燕往视之"，与《尚书·益稷》"箫韶九成，凤皇来仪"当是同记一事。

卜辞凤字象长尾之雉而头有冠作辛及丵形，余谓辛即冠也，故卜辞仆字象头戴辛而系尾，犹汉侍中之冠鵔鸃而饰貂尾（《后汉书·舆服志》），《史记·佞幸列传》"故孝惠时郎侍中皆冠鵔鸃贝带"，《索隐》引《淮南子·主术》曰"赵武灵王服贝鵔鸃"，又引《汉官仪》曰"秦破赵，以其冠赐侍中"，《说文》亦曰："秦汉之初侍中冠鵔鸃"，侍中者太仆之属也；又《史记·仲尼弟子列传》"子路性鄙好勇力，志伉直，冠雄鸡佩豭豚陵暴孔子"，《东京赋》"虎夫戴鹖"，《续汉书·舆服志》"虎贲羽林皆鹖冠"，《说文》"鹖似雉，出上党"：是以凤属之羽为冠者乃仆侍武夫之流，故童妾等字亦从辛。又以凤冠为祭服，《司服》曰"享先公飨射则鷩冕"；又以为求雨舞之冠，《舞师》"教皇舞，帅而舞旱暵之事"，皇舞者蒙皇羽于头而舞也（此合二郑说），《东京赋》"冠华秉翟，列舞八佾"，注引《独断》曰"大乐郊祀，舞者冠建华冠"，而注以华冠为"以翟雉尾饰之，舞人头戴"，案《尔雅·释

言》"华，皇也"，是华冠即皇冠。《独断》及《续汉书·舆服志》并以建华冠为鹬冠，《说文》"鹬，知天时将雨鸟也"，《礼记》曰"知天文者冠鹬"，郭注《尔雅》鹬似燕，案鹬之知天时将雨者，亦犹凤之知天时，凤为大鹏之鸟，风不大不足以举，见凤即知风之将来，故假凤为风，风来知将雨矣。是求雨而冠凤羽，正是一种感应巫术，以为藉凤羽之力可以兴雨；万舞本是求雨之舞（见下），故《诗·简兮》之万秉翟而舞。由求雨而舞之冠，渐又进为知天时者之冠。

《王制·内则》"有虞氏皇而祭"注"皇，冕属也"，近人汪荣宝据此以证金文皇字从王上象冠形，其说甚确。（《国学季刊》一卷二期）。然我以为皇字乃王的孳乳字，后人不识王的本义，遂更作象形加乎其上，案卜辞初期之王作，正凤冠平之倒置，是王本是冠形。且卜辞金文凡辛加于头上之字皆为冠，若妾童仆等皆为标帜，而殷人之章甫，《释名》谓服冠所以表章丈夫也。王本冠形，孳乳为皇为望，而"王"之本义于后渐假为帝王。我于下编将论及王为群巫之长，而王之象形为舞者的凤冠，为知天时者的标帜，则其间关系，可得而想见了。

---

**注释**

〔1〕《拾遗记》云："皇娥生少昊，号为穷桑，亦曰桑丘氏。"

〔2〕夏、商帝王名，除特注明外，皆据《史记》。

〔3〕夫余国卵生故事，亦见《论衡·吉验篇》、《魏书·高句丽传》、《高丽好大王碑》、《三国史纪·高句骊纪》、《后汉书·扶余传》等，所述略同。又见《图书集成》引《朝鲜史略》"初驾洛无君臣位号，有众九干，各总众为酋长，得金盒于龟峰，开视之有六金卵，皆化为男，奇伟长大，众推始生者为主，姓金氏，因金卵为姓，以始见为首露，国号大驾洛，又称伽倻。"

〔4〕据《文选》刘孝标《辨命论》注引。

〔5〕此字从鸟从河，余因释河，连带及于此字，知其当作鹖也。

---

**陈梦家**（1911—1966），浙江上虞县人。考古学家、古文字学家。1932年中央大学法律系毕业，进燕京大学宗教学院学习。1944年起在美国芝加哥大学任教。回国后，任清华大学教授。生前为中国科学院考古研究所研究员。神话方面的著述有《商代的神话与巫术》（1936）等。

# 槃瓠神话的考察*

◯钟敬文

## 引　言

槃瓠神话是中国南部少数民族祖先起源的神话[1]，具有高度的文化史的意义。在这个神话中，我们可以窥见原始人生活、习惯及思想的一斑。如果把从古到今世界上各民族的同类神话搜集起来，进行精密的整理和研究，这对于阐明人类幼年期的文化史，无疑将会有所帮助。

槃瓠神话虽然只是偶然地被记载在早期的中国文献上，但这终究是一件可喜的事情。根据可靠的材料，这个神话在东汉时代已有著名学者应劭的记录[2]。到了魏、晋、南北朝，它在流传中又产生种种的歧异，分别见录于当时文人、史家的著

* 本文原文为日文，首次发表于日本《同仁》第10卷第2、3、4号，1936年2、3、4月，中译文首次收入《钟敬文民间文学论集》(下)，上海文艺出版社1985年版。现选自该书。

述。直至今日，这股余波仍未断绝。

古代的学者记录了槃瓠神话，但却不能正确地理解它。《通典》的作者杜佑最先对于范晔的记载提出非难[3]。到了宋朝又有罗泌出来应和。罗泌本人也被后世的学者指摘为好著录怪诞，可是他对于槃瓠神话，却毫不含糊地斥之为诡妄[4]。其后还有侯加地的辩难——一种"唯理主义式"的辩难[5]。直至现在，《岭表纪蛮》的著者刘锡蕃，还把《后汉书》等关于这个神话的记载看作是"附会无稽之词"，并由此慨叹国人之妄言妄听，正是造成学术不进步的最大原因[6]。可见这个神话在中国古代的学者们那里，所受到的误解真是不少。

然而这个富有意义的神话，决不会永远为误解的迷雾所掩蔽。目前，对于它的科学探究的曙光已经出现在学术界的一隅，而且是越来越扩大了。一九二八年，笔者的朋友余永梁首先在《西南民族研究专号》上发表了《西南民族起源神话——槃瓠》[7]，我在为他写的论文《后记》中指出这篇文章提出了两个问题：一个是"槃瓠故事和盘古故事"，另一个是"槃瓠故事与马头娘传说"[8]余文的论断虽然未必是定论，但是这种探讨是一种开创性的而且合理的研究。余文发表两年之后，笔者在起草《种族起源神话》一文时，除了引用《搜神记》中关于这个神话的记录之外，还引用了明代邝露及近人某君的记述，希图证明槃瓠原是南方少数民族的动物祖先——自认为是血统所由来的"图腾"[9]。但是笔者那篇文章只不过是简略的论述。对于这个富有学术意义的问题——槃瓠是南方少数民族图腾的问题——的探讨，去年由于松村武雄博士的着笔而比较有力地展开了。博士在那篇《狗人国试论》的论文中，引用了关于这个神话的历史文献及其它记录，从而推断说槃瓠是某个南方

少数民族的图腾[10]。由于他的文章重心并不在此，有关槃瓠是南方少数民族图腾的考证只是他文章中的一个侧面，所以对于这个问题不能作更详尽的论述，但是他的探讨还是很有价值的。

如前所述，关于槃瓠神话的科学研究，现正在逐渐开展中。但是，在这个境域之内确实还有很辽阔的荒土，需要我们用很大的努力去从事开垦和耕耘。不仅是材料的搜集、比较工作需要做；有关槃瓠图腾的性质问题也需要研究。此外，我们还面临着许多新近提出而有待于解决的问题。

看到这一情况，笔者不敢偷安，决心要尽力来耕耘那些尚未开拓的部分。这方面的有关问题都是很有趣味的，但是为了便于探讨，只能先从中选择一些来进行研究。本文主要论证两个问题，即对槃瓠神话诸记录（文献的和口碑的）的搜集和比较研究，以及确定主人公槃瓠的图腾性质。

## 上　　篇

槃瓠神话，有的文献说在汉朝已经被录于应劭的著作之中。但是，在他流传下来的著作《风俗通义》里，却找不到有关的记载。如果退一步，依从章怀太子的说法，就算把范晔的记述看作是应劭的手笔。但是，仅仅弄清楚应劭对这个神话的记录情况还是不够的。

现在且先来看看干宝的《搜神记》中有关的记录。干宝这本书目前有两种流行本。一种是作为单行本发行的，另一种则被收录在《汉魏丛书》、《龙威秘书》等丛书中。前者凡二十卷，后者十卷。两方所记载的槃瓠神话，不仅有些地方文字不同，

连情节也有相异之处。松村博士在《狗人国试论》中所引用的是后者[11]，而笔者在《种族起源神话》中引用的却是前者。很明显，两者之中无疑有一种是后人假作或篡改过的。然而我们一时不能断定哪一种是真，哪一种是假[12]。鉴于这些记录都是比较前期的文献，对于这个神话的研究都有相当重要的意义，所以都抄录如下：

高辛氏，有老妇人居于王宫。得耳疾历时。医为挑治，出顶虫，大如茧。妇人去后，置之瓠蓠，覆之以盘。俄尔顶虫乃化为犬，其文五色，因名"槃瓠"，遂畜之。时戎吴强盛，数侵边境。遣将征讨，不能擒胜。乃募天下有能得戎吴将军首者，赐金千斤，封邑万户，又赐以少女。后槃瓠衔得一头，将造王阙。王诊视之，即是戎吴。为之奈何？群臣皆曰："槃瓠是畜，不可官秩，又不可妻。虽有功，无施也。"少女闻之，启王曰："大王既以我许天下矣。槃瓠衔首而来，为国除害，此天命使然，岂狗之智力哉？王者重言，伯者重信，不可以女子微躯，而负明约于天下，国之祸也。"王惧而从之。令少女从槃瓠。槃瓠将女上南山，草木茂盛，无人行迹。于是女解去衣裳，为仆竖之结，着独力之衣，随槃瓠升山入谷，止于石室之中。王悲思之，遣往视觅，天辄风雨，岭震云晦，往者莫至。盖经三年，产六男六女。槃瓠死后，自相配偶，因为夫妇。织绩木皮，染以草实，好五色衣服，裁制皆有尾形。后母归，以语王，王遣使迎诸男女，天不复雨。衣服褊裢，言语侏傗，饮食蹲踞，好山恶都。帝顺其意，赐以名山广泽，号曰"蛮夷"。蛮夷音，外痴内黠，安土重旧，以其受异气于天命，故待以不常之律。因

作贾贩，无关繻符传租税之赋；有邑君长，皆赐印绶；冠用獭皮，取其游食于水。今即梁、汉、巴、蜀、武陵、长沙、庐江郡夷是也。用糁杂鱼肉，叩槽而号，以祭槃瓠，其俗至今。故世称"赤髀横裙，槃瓠子孙"。[13]

以上是载在单行本上面的。下面抄录丛书本的：

昔高辛氏，有房王作乱，忧国危亡，帝乃召群臣，有能得房氏首者赐千金，分赏美女。群臣见房氏兵强马壮，难以获之。辛帝有犬名槃瓠，其毛五色，常随帝出入。其日，忽失此犬，经三日以上，不知所在，帝甚怪之。其犬走投房王，房王见之，大悦，谓左右曰："辛氏其丧乎？犬犹弃王投吾，吾必兴也。"房氏乃大张宴，为犬作乐。其夜房氏饮酒而卧，槃瓠衔王首而还。辛见犬衔房首，大悦。厚与肉糜饲之，竟不食，经一日，帝呼犬亦不起。帝曰："如何不食？呼又不来？莫是恨朕不赏乎？今当依募赏汝物，得否？"槃瓠闻帝此言，即起跳跃。帝乃封槃瓠为会稽侯，美女五人，食会稽郡一千户。后生三男六女，其男当生之时，虽似人形，犹有犬尾。其后子孙昌盛，号为犬戎之国。周幽王为犬戎所杀。只今土蕃，乃槃瓠之胤也。[14]

和干宝差不多同时代的郭璞，在他的《山海经》注文中也录有槃瓠神话。郭云：

昔槃瓠杀戎王，高辛以美女妻之。不可以训，乃浮之会稽东南海中，得三百里地封之。生男为狗，女为美人。是

为狗封之民也。[15]。

此外，在晋朝还有一向题作郭氏所著的《玄中记》，其中也载有这个神话，大体上和上面所引的郭璞注文相同，署名上所谓"郭氏"也许就是郭璞吧[16]。

范晔的《后汉书·南蛮西南夷传》说（也可以看作是应劭的记录）：

昔高辛氏有犬戎之寇，帝患其侵暴，而征伐不克。乃访募天下，有能得犬戎之将吴将军头者，购黄金千镒，邑万家，又妻以少女。时帝有畜狗，其毛五彩，名曰槃瓠。下令之后，槃瓠遂衔人头造阙下，群臣怪而诊之，乃吴将军首也。帝大喜，而计槃瓠不可妻之以女，又无封爵之道。议欲有报而未知所宜。女闻之，以为帝皇下令，不可违信，因请行。帝不得已，乃以女配槃瓠。槃瓠得女，负而走入南山，止石室中。所处险绝，人迹不至。于是女解去衣裳，为仆竖之结，着独力之衣。帝悲思之，遣使寻求，辄遇风雨震晦，使者不得进。经三年，生子一十二人，六男六女。槃瓠死后，因自相夫妻。织绩木皮，染以草实。好五色衣服，制裁皆有尾形。其母后归，以状白帝。于是使迎致诸子。衣裳斑斓，语言侏离，好入山壑，不乐平旷。帝顺其意，赐以名山广泽。其后滋蔓，号曰蛮夷。外痴内黠，安土重旧。以先父有功，母帝之女，因作贾贩，无关梁符传租税之赋。有邑君长，皆赐印绶。冠用獭皮，名渠帅曰精夫，相呼为姎徒。今长沙武陵蛮是也。[17]

范晔以后直到清朝的一千多年之间，槃瓠神话依然不断被著录于史乘之中，但是，却未发现有比前引的几篇更重要的新材料。在《艺文类聚》、《通典》、《太平广记》、《太平御览》、《册府元龟》、《通志》、《文献通考》、《三才图会》等古籍中，关于槃瓠神话的记载，不是直录旧文，便是删存骨干，或合并古记而加以删节[18]。

关于槃瓠神话比较完整而重要的文献，已尽于前所引述[19]。此外，还有一些和这个神话有关的断片记录，为节省篇幅起见，这里就不再抄录了。

笔者近来出于种种的机缘，得到一些有关这个神话的新材料。新材料和上面引述过的典籍记载大不相同，如果把二者进行一番比较，实在是很有意思的事情。

余永梁在他的论文中最先引用了从广东省采集到的记录。它的内容如下：

> 从前有一个皇帝烂了足，很利（厉）害，遍请医生们医理，都不见效。时帝蓄有大黄犬一只，性甚驯，无论命它什么事，它都很顺从。一天帝独居，犬在帝旁，便向这犬说，你能医好我的足么？它表示可以医好。帝对它说，你真能把我的足医好了，情愿将公主配你，并封你疆土。它于是点头将己舌向帝烂足舐了一阵，不数日，足便好了。它便向皇帝作要求的样子。帝晓得它的意思，但不愿将公主给它，因为人和兽怎能配合。只允给予许多金子和封以广土。它见帝不允，很不快活，几天不食。帝怜念它医好自己的足，不得已将公主配它，并封以荒土。公主见父言出法随，也只得从它居住这荒土。后来生的儿女多有尾。这

是关于人类有尾的传说。[20]

这个故事无疑是槃瓠神话的一个异传，因为它们的情节大体上是相似的。类似这样的传承情况，在浙江省南部畲族所居住的地区也有发现。笔者近来已经获得两则有关的材料。下面先转录怀清所记录的一则：

昔某皇帝患烂足疾。国内的医生都不能医好。皇帝便下命令谁能够医好烂脚便把皇女嫁他。某天，有一匹狗来对皇帝说，你的脚让我舐三天一定会好的。皇帝起初不相信它。后来觉得有点奇怪便让它试试看，却意外地有了效果。因为舐过一次而大大减少了痛苦，便让它继续舐下去。第三天，脚竟完全好了。于是，狗便向着皇帝要求皇女。但是，皇帝和皇女因为它是畜生而不允许它。狗便说："请你把我藏在柜中，四十九天之后我便成为一个漂亮的人了。"皇帝照着他的话做了。皇女非常懊丧地在第四十八天就把柜子打开来。这时狗的身体已经变成人样，只有头还没有变成。他因为皇女不守戒约而不能变成完全的人样，所以很恨皇女。这时候皇帝和皇女已经不能找出口实来拒绝他，便招他做了驸马。他们所生的五个孩子由皇帝赐以五姓，即雷、蓝、锺、鼓、盘。现在多数的畲民都是从这五人出来的。

以下再抄录魏人箕的记录：

从前，某个贤明的国王有一个非常美丽的女儿，国王

十分的溺爱她。某一天皇女突然不见了，国王十分焦急地使下臣们各处搜查，但是半个月还一点消息都没有。国王深思之后，贴出一张布告。说是有谁找到了皇女，便招他作女婿。这张布告贴出后几天，某一天黄昏时候，一只壮大的狗带皇女到宫里来。国王大为欢喜，可是，看到带皇女回来的却是一个畜生，不觉烦恼起来。但是因为他不想失信，便对狗说："皇女当然要下嫁给你了，而你又是兽类，怎么好呢？"狗听了频频摇动尾巴对王说："把我放在铜柜内七天，我可以变成漂亮的人。"王就命侍臣照办了。宫女们听说狗要变成人，觉得很奇异，但因为国王的禁令还不敢打开铜柜。到第六天夜晚，一个宫女终于打开来看了，那只狗的身体和手脚已经变成人的样子，只有头还没有变成。因为被人打开来看了，已经不能再变。国王为了履行自己的约言，不得已把皇女给它。狗和皇女就是后来畲民的始祖。[21]

这两份记录，一看便可知道和余永梁所引用的是同一个故事，无需再加分析。不过，值得注意的是现在在朝鲜人民当中，也流传着和中国南部少数民族起源神话同样的故事。他们是这样叙述的：

从前黄帝轩辕氏有一个最爱的女儿，为了选女婿而用绳作一个大鼓挂在门前，布告说：如果有人打这个大鼓使鼓声传到内庭去便收他作女婿。某一天有了鼓声，出来一看，见是狗在打鼓。叫它再打，它又举起脚来，真的发出象敲大鼓一样的声音。只得依照约言把女儿给了它。狗

伴着女子，日里是狗，夜晚就变成美少年，言语应对也和人一样。某天狗对妻子说，明晚为了要完全变做人，须得禁闭在房内。房内如果有痛苦的声音也切不可偷看。第二晚果然房内有痛苦的声音，妻子忘记戒约跑去偷看，狗已经脱去皮毛几乎是完全的人形，但是只有头上还剩有些皮毛，因为被妻子所窥，已经不能再脱了。现在的□□人是他们的后裔，所以头上留长发作标志。[22]

为什么会产生这种地域相隔较远，而其流传的故事却相似的情况呢？是由于人种迁移，还是由于故事本身的传播，或者还有其它的原因？探讨这类问题，对传承学的研究是有意义的。然而这不是本文的主意，因此不准备去讨论它。

关于槃瓠神话的近代人的记述，除了前面介绍过的以外，还有刘锡蕃所记的新资料。

其一云："或谓瑶之始祖，生未旬日，而父母俱亡。其家畜猎犬二，一雌一雄，驯警善伺人意，主人珍爱之。至是，儿饥则雌犬乳儿，兽来则雄犬逐兽。儿有鞠育，竟得生长。娶妻生子，支裔日繁。后人不忘狗德，因而祀奉不替。"[23]

其二云："或又谓瑶之始祖畜一犬，甚猛鸷。一日临战，于阵上为某大酋所执。将杀之，刃举而犬猛啮酋。酋出不意，竟死。瑶甚德狗，封之为王；以所爱婢妻之。其后子孙昌大，遂成一族。"[24]

其三云："其又一说，则与范晔《后汉书》所云相类。唯谓犬子长成之后，与狗父出猎。狗父老惫，堕崖而亡。子负犬还。犬时口流鲜血，沿子肩部下交于胸。子哀之，自后缝衣，即象其形，另缀红线两条，以为纪念。"[25]

上面所录的三则记述，虽然过于简略，但其重要价值是不容忽视的。下面先就其中最重要的两点发表一些意见。

其一，综观上述各种记录，可以看出现代所搜集的槃瓠神话，倒似乎比古代文献的记载更接近于原始的形态。范晔、干宝的记录都是在一千多年以前写下的，但是故事中所涉及的制度和所表现的思想，却类似于文明社会的产物。例如："乃募天下，有能得戎吴将军首者，购金千斤，封邑万户。"以及"帝大喜，而计槃瓠不可妻之以女，又无封爵之道。……女闻之，以为帝皇下令，不可违信，因请行。"等等的记叙，就是明显的例子。过去有些学者之所以对这个神话产生怀疑，主要原因就在这里。[25]固然，古代文献中也有能比较保持原始文化色彩的记载，但是大体上都已被套上了后代文化思想的锦衣。而现代所记录的几篇材料中，虽然也同样表现出某些和产生这一神话时的社会情况不相调和的地方，然而从全局来看，比起范、干等人的记述来，和口头流传的原型显然接近得多。例如在浙江的畲祖传说中，一方面有着"皇帝和公主，因为它是畜生而不许它"这样的说法，另一方面其整体的叙述却毕竟保存了一种比较纯朴的形态。

应该如何解释古记录（以至一部分新记录）中存在比较后起的文化色彩的这一现象呢？以笔者的浅见，认为可能由于以下三个原因。

一、产生和传承这个神话的少数民族，后来他们的文化发展到相当的高度（不论是全体或是一部分），所以一面承继着远祖的传说，一面又有意识或无意识地进行了修改。

二、当这个神话由少数民族传到汉族的时候，汉族人民不知不觉地把自己比较高级的社会文化色彩掺和进去，因而改

变了它的原形。

三、出于记录者有意无意的改动。

上面所说的第一条，是造成各民族大部分的神话先后异形的一个重要原因。然而对于这个特定神话的变形考证来说，却不能作为主要的理由。为什么呢？因为产生及传承这个神话的少数民族，迄今为止文化程度仍滞留在比较幼稚的状态——由于分布的地区不同，文化状况稍有差别，但基本上是没有太大差距的[27]——不管怎样，实际情况都和范晔、干宝记录中所反映的不相适应。

第二、三两条，虽颇富于盖然性，但也不能很容易地判别它们的主次。——或者可以说，从某个方面看来，还是后者起了较大的作用吧。[28]

其二，古今各种记录，故事情节虽然多少有所不同，但是故事主干却大体相同。换句话说，它们似乎是同出一源的异传。

众所周知，神话、传说很容易变形，这是"传承学"上的一条规律。至于变化的程度、原因，却是各不相同的。无论如何，只要经过相当的时间或空间的流传，任何神话、传说恐怕都不可能完全保持着产生时的固有形态。一部族、一种族、或者一民族的神话（包括极严肃的族祖起源神话在内），辗转传述的结果，必然分化成若干大同小异或小同大异的型式。流传的时间愈久、范围愈广，差异也就愈大。试举一、二个例子来看。如台湾巴娃奴族的关于祖先发祥的神话，就因部落、蕃社或者叙述的人不同而产生差异，以致想作出一个概括的说法都非常困难。仅只关于祖先出生这一点，就有以下各种的异说。"有说是由石卵孵化的，有说是从大石的裂缝生出的，有说由竹里

生出的，有说是由大树根生出的，又有说用神仙的歌造出的。”关于出生地点的说法同样也是纷歧不一[29]。另外，苗族（狭义的）的种族起源神话也呈现颇为歧异的样式[30]。总之，世界各民族的神话和传说，在经历了相当的时间和空间的口耳相传之后，都必然会多少有所改变。

综观槃瓠神话的古今诸记录（除刘氏记述的第一则外[31]），故事的主要情节大体是相同的。它的简略型式是：

一、某首领遭遇某种急难[32]。

二、一只狗为他完成工作。

三、狗得首领女子为妻。

四、狗和女子成了某一种族的祖先。

以上这些主要情节，必定是这个神话产生时的本来样式。——至少是非常接近于本来的形态。我们在上述各种记录中所见的种种异说，主要是在“传承过程”（包括汉族传述阶段）中产生的。这是就一般而言。如果细加剖析，那么，其中也会有由记录者所加的部分，或者神话中某些初生时的说法，由于部族分化而仅留存于某一部分族人的口中。例如在采自浙江南部的记录中，有着当狗正在变形时因妻子违约而失败的情节，这种说法似乎并不是后起的。

## 下　　篇

如“引言”所述，从唐朝到现在，有些学者对槃瓠神话持有怀疑的意见。他们中有的人认为，这个神话所说的不符合历史事实；有的人觉得神话中的事件太过于违反事理；也有的人说，神话中的怪诞之处是由于后人误解附会而加上去的。他们

的意见虽然彼此不同，但是对于这个神话中所说的事情，以至神话本身，都一致抱着怀疑的态度[33]。

应该承认，这些看法并不是没有理由。甚至可以说，它们在一定程度上还是正确的。不过我们不能满足于这种简单的否定结论，而必须作进一步的科学的探讨。

任何神话的产生和流传，都必定有它的现实根据和心理根据。槃瓠神话中的狗祖先及其行为，在很长的年代里一直被南方少数民族认为是真实的事情。可见这槃瓠神话的存在无疑是真的存在过的。它不是后人（包括记录者）的随意捏造。

在澳洲、亚洲及美洲等地区的土人部落中，把动物或植物——极少数是无生物当作亲人而对之敬爱的习惯，即所谓Totemism（图腾崇拜），谁都知道到今天还残存着。这种习惯的表现之一，是凡信奉图腾的氏族，大抵把那作为图腾的动物、植物或无生物，认作自己的血统所由来，并造出种种的神话、传说来加以证明。美洲的印第安图腾氏族，乃至古代及现代信奉图腾的人群之中，都存在这类的传承。关于这种信念和行事的资料，除民族学的及文献学的以外，在先史考古学中也可以发现[34]。现在试举民族学上一二个显著的例子。

据美洲绰头人（Indian's Chotows）的传说，那些蛇氏族、鹰氏族，便是蛇、鹰和人类的女子结合而发祥的[35]。虾氏族传说，以从前绰头人从缸里拾到虾，便教它用两脚走路，把它的脚爪和身上的毛除掉，这个甲壳动物就逐渐变成人了。据说这就是那个氏族的起源[36]。又有一个神话说是一只鸟捉住一只蜂壳，那壳忽然变作少女，后来产生了印第安的一个氏族[37]。在马达加斯加岛的亚卡拉脱拉人当中，传说狗是本部落的祖先[38]。诸如此类的例子，实在不胜枚举。所以许多学者认为，

氏族成员自认为出于动物祖先的血统，正是图腾制度的一种特征[39]。

由此看来，槃瓠神话，不也就是我国南方某些少数民族在其氏族时代产生的关于自己图腾祖先的一种传述么？

所谓"槃瓠"——这个神话的主人公，并不是以动物命名的祖先的误传[40]，也不是开辟中华的盘王的讹传[41]，实在是某些少数民族所信奉的动物，是图腾时代的"动物的祖先"。因为在这个神话中，兽和人结合，以及族人是从兽的传殖而生的种种说法，正是图腾时代人类所必然产生的思想——人和兽没有分别，甚至还有着亲密关系的一种合理的"心之反映"。

如果认为这个神话还不足以说明槃瓠是某些少数民族的图腾动物，我们还可以另外找到各种更加有力的证据。首先从宗教的仪式来看。因为礼仪是原始人群真实生活的一个重要方面。

法国著名的社会学者杜尔干(Emile Durkeim)将原始人群的宗教仪式(图腾氏族的宗教仪式)作了分类，其中有所谓"模仿的"及"纪念的"仪礼。前者是当氏族举行宗教典礼的时候，族员及司祭者们模仿氏族图腾的形态、举动及声音等等的行为。这样做的主要目的是表示族员和图腾是同一性质的，彼此间有亲缘关系，都是共同社会的成员。后者是在行宗教典礼的时候，族员及司祭者们，以种种的设备和动作表演神话祖先的"传说生活"。这样做的目的是在使氏族的"神话的过去"复活在氏族成员的精神中，使他们振奋起为生存所必需的集团意识——社会的意识。[42]

以上所说的两种礼仪(特别是前一种)，在各地的图腾部落中是常见的。下面举几个明显的例子。澳洲的阿仑达族在

举行图腾动物(青虫)的祝祭的时候,有模仿青虫由蛹蜕壳出来的仪式[43]。又在举行另一种青虫图腾的祝祭时,"主祭司一下向地面曲下身体,又一下跪行着,同时抖动伸出的手腕,以表示昆虫振动翅翼。还时时伏在楯上,模仿蛾由卵生出来飞回在树上的样子……祭司模仿那动物脱出蛹时或者努力想飞起时的动作而转动着。"[44]瓦拉蒙加人(Waramunga)也有这种模仿的祭仪。"祭仪在晚间十一点开始。到半夜时,氏族的酋长便很单调地学着鸟的啼声。"[45]澳洲西北大多数的部族中,都存在着这种模仿的礼仪。如果在食物很少的时候,属于这一动物图腾的氏族首领,就要伴着它到某个一定的场所去举行宗教的仪式,而在仪式进行中,首领的主要动作便是模仿那动物最重要的特征[46],得基沙斯地方的印第安人也有这样的宗教仪式。狼氏族的少年战士达到成年的时候,用狼的皮包住身体,和其它同样装束的战士们一齐把两手放到地上,做四脚走路的样子并且学狼的叫声[47]。住在中国最南部的黎族,传说着少女和犬配合而成为那一族祖先的神话,据前人记录:"醉即群作狗号,自云狗种。欲祖先闻其声而为之垂庇也。"[48]这大概也是模仿图腾动作礼仪的一种变形或误记。以上说的是模仿礼仪,下面再举一些纪念仪式的实例。澳洲的娃兰格族在举行黑蛇祝祭的仪式中,有演出祖先历史(从由地下出来到决定再回地下时止)的一幕[49]。亚仑达族也有这种表演图腾的"神话历史"的仪式。

松村博士在前述的论文中引用了于宝《晋纪》中的一段记载:"武陵、长沙、庐江郡夷,槃瓠之后也。杂处五溪之内。槃瓠凭山阻险,每每常为害。糅杂鱼肉,叩槽而号,以祭槃瓠。俗称赤髀、横裙,即其子孙。"博士接着说:"如果这种记述是传达着

事实，那么为狗人的远祖的槃瓠是一种灵威。其子孙崇拜之，用'糅杂鱼肉，叩槽而号'的祭仪而祭祀之。"[50]博士所说"如果这种记述是传达着事实"的话，恐怕只能看作是行文上的委婉，而并不包含怀疑的意思。总之，在我们看来，在那个自称为是槃瓠后裔的少数民族中，这种"叩槽而号"、模仿图腾动物动作的祭仪是确实存在的。因为这除了见诸干宝的记载之外，还可以从其它文献得到证明。如马端临《文献通考》卷三百二十八中云："(瑶民)岁首祭槃瓠，杂糅鱼肉酒饭于木槽，群号为礼。"明朝邝露的《赤雅》也载有"侧具大大槽，扣槽群号。"[51]清朝的官书和私人撰录中都有同样的记载[52]。笔者在十多年前调查广东省的某个峚山所得资料也和文献记载相符合。"他们(峚民)每年到了阴历五月初五，不许外人进村。传说他们在这天取出狗祖宗的像来，挂在祠堂中间，一起顶礼膜拜。这时全部人员都以手足抵地，做出兽类的种种动作。"[53]刘锡蕃在他的近著《岭表纪蛮》中记述瑶族祭狗王的祀典说："每值正朔，家人负狗环行炉灶三匝，然后举家男女，向狗膜拜。是日就餐，必扣槽蹲地而食，以为尽礼。"[54]以上许多记载划然一致，足以证明这类模仿仪式是确实存在的。也许有人怀疑以上诸文献所载，是传闻错误或者互相抄袭的结果。不过这种怀疑实际上是不可能成立的。为什么呢？因为这些文献大半出于曾亲去察看的学者之手，其中有两三位还声明他们是专为传达事实而写的[55]。可见，这种模仿图腾动作的祭仪，的确是和槃瓠神话相结合而存在于南方某些少数民族的实际生活中，这应该是毫无疑义的。

至于少数民族中纪念的礼仪，似乎没有模仿的礼仪那么丰富。但是不管这方面可考的文献是多么缺乏，我们仍然可以

肯定这类仪式也是确实存在过的，正如模仿礼仪是确实存在过的一样。关于纪念礼仪的文献，有前面提到的邝露的著述。其文曰："其乐五合，其旗五方，其衣五彩，是谓五参。奏乐则男左女右，铙鼓、胡卢、笙、忽雷、响瓠、云阳。祭毕合乐，男女跳跃，击云阳为节，以定婚媾。侧具大木槽，叩槽群号。先献人头一枚，名吴将军首级。予观祭时，以桄榔面为之，时无罪人故耳。"[56]这是邝露记述"瑶人祀典"的一段文章，其中最值得我们注意的是最后的几句话。从行文的语意看，当时该地的瑶人在祭图腾槃瓠时，照例要举行有关的"神话历史"仪式——用一个罪人的头当作神话中人物吴将军的头而供献于灵威之前。邝露去看的时候，恰巧没有罪人，得不到生人头，便用桄榔面来作祭品[57]。这里所述的仪式情况也许和原来的多少有些不同，但是仍可以断言大体上是从前遗留下来的。因为这种仪式不仅和前面所说的澳洲图腾氏族的纪念仪式非常相象，而且和本部族所郑重传承的神话也是完全合致的。

其次，从与宗教仪式有关的衣服、装饰来看，以证明南方某些少数民族和犬属之间确实存在着一种图腾关系。

如前所述，信奉图腾的民族，在举行宗教仪式时，通常都要学那图腾动物的各种举动。有的部落，其司祭者或全体，都要服用那种动物的皮革或羽毛（或身体的其它部分）把自己装扮得和图腾动物相似。这样做的目的，不用说就是为了表明或促进和图腾的亲密关系。类似的做法并不局限于举行宗教仪式的时候，在平时的装束中也往往表现出来。例如美洲奥马哈(Omaha)地方的龟氏族，族人把头发剃成龟甲一般的形状，四边分开编六条小辫子，以象征龟的头尾和四脚。小鸟氏族的人，在额上编极小的辫子以象征鸟嘴，有的还在脑后垂一条小

辫子以象征鸟尾，两耳上还扎起两丛头发以象征鸟的两翼[58]。中国古代西南部的哀牢夷，是一个以龙为图腾的部落，所以“种人皆刻画其身，象龙文，衣皆著尾。”[59]

《搜神记》和《后汉书》在记录中，对于自信为槃瓠后裔的族人服饰，都作以下描述：“好五色衣服，裁制（或制裁）皆有尾形。”作此装饰，其目的不正是为了表明自己和犬属的血缘关系吗？明朝学者陶宗仪在《南村辍耕录》中“老苗”条记述当时南方苗、瑶人的衣饰说：“束腰以帛，两端悬尻后若尾。无间晴雨被毡毯，状绝类犬。”陶氏所说，不能视之为后代人好奇夸诞的记述。因为他所描写的装束，确是以犬属为图腾的氏族的一种“同体化”的表现，和干、范二氏的古记录也可以互为证明。

《贵州通志》中《土民志四》记述狗耳龙家的风俗说：“衣尚白，……男子束发而不冠。妇人辫发，螺髻上指，若狗耳状，衣斑衣，以五色药珠为饰。”陆次云的《峒溪纤志》“土司”条中也说：“狗耳龙家妇人作髻，状如狗耳。”又《皇清职贡图》卷三中，也记述古田（福建省）的畲妇头上的装扮说：“妇以蓝布裹发，或戴冠，状如狗头。”所以会形成这种特殊的风俗，决不是偶然的，其中想必有重要的原因。也就是说，这种装饰风俗，和把犬属奉作亲族的社会、宗教制度（图腾信仰）是直接有关的。进一步说，这种风习，就是原始时代模仿图腾形状的遗俗。在《魏略》和单行本的《搜神记》中，在记述槃瓠的由来时，都说“俄化为犬，其文五色”[60]。而《搜神记》及《后汉书》又都说槃瓠的子孙好五色衣。关于这一点，松村博士认为犬有五色毛的说法，是由于那个少数民族在祭槃瓠的时候，司灵者穿上五色衣而形成的。这当然是一种合理的假定。但是反过来说，不也可以把后者当作前者的结果吗？具体的说，先有了图腾动物是“五

色毛"的神话，后来族人们才在祭祀时穿上五色衣以表示自己和神话中的祖先原来是同体的。如果这个假说可以成立的话，那么自《搜神记》以下，各种文献都基本一致地说南方某个少数民族好着五色衣服[61]，这一事实足可证明那个种族的人是多么喜欢在衣饰上模仿他们的图腾动物（同时又是他们的神话祖先）。

再次，某个南方少数民族对于犬属的敬爱、禁忌，也可以证明有关的图腾信仰确曾存在。

氏族人员和图腾的关系，决不止是名义上的、淡薄的关系。氏族人员希望从图腾得到保护、指示以及其它利益。而他们的义务是必敬重和爱护图腾。所以一般图腾氏族大抵不伤害、不食用他们的图腾（如果是无生物就不使用它），甚至于连碰它都不允许。他们并且往往禁止或限制别族人伤害它或食用它。有的图腾氏族，在发现图腾动物尸体时，为它营葬仪或服丧服。许多学者把以上这类行为看作是图腾主义的重要特征[62]。我们不妨举些实例来看。亚仑达的氏族以蚊为图腾，那氏族的人就不能对蚊加以伤害[63]。奥马哈族不能碰麋鹿的任何部分。澳洲的图腾氏族，见到图腾动物的尸首，就要为它服丧或举行郑重的丧礼[64]。

关于槃瓠后裔的风习，在我国古文献中也有记载，可惜未见述及对于图腾动物的爱敬、禁忌风俗的，甚至连痕迹也见不到[65]。不过在文献中不能获得的资料，却一再地见于近人的记录，因此仍无妨于我们的论证。如兰英在《荔浦瑶民生活素描》[66]和廖我在《广西瑶民生活缩影》[67]、《蒙山县瑶民生活概况》[68]等文中都提供了这方面的资料。由这些新记录看来，有的南方少数民族（至少是其中的一部分部落），至今还流行着

对于图腾动物的敬爱、禁忌等风习。这种风习无疑是从图腾时代一直传下来的。

上面从信仰、礼仪、服饰形象以及对于犬属的爱敬、禁忌等方面论证了"犬属曾是某个南方少数民族的图腾"这个命题，其它还有可作为旁证的一些记载。例如某个南方少数民族地区有槃瓠石像。《辰州图经》说："隍石窟如三间屋，一石狗形，蛮俗云，槃瓠之像。"[69]游朴的《诸苗考》也说："麻阳民，土著者皆槃瓠种。……一村有石，名槃瓠石，民共祀焉。"[70] 读了这些记载，使人自然联想起澳洲的图腾氏族雕刻在岩石、墓石、木头上的图像，以及亚美利加的土人雕刻在旗杆（图腾柱）、屋子、天幕等上面的图像。可以推断，这些现象都是文化不发达民族的宗教信念（图腾主义），它既是宗教的又是艺术的表现。又如沈作乾的一个调查记中说，某民族婚俗"新郎和新妇交拜成礼，然后悬一狗头人身的祖像于堂中，大家围着歌拜"。[71]这种结婚仪式显然是从前以犬属为图腾的原始时代礼仪的一种残留，当然也必然有和以前不同的地方。

综前所述，可以断定犬是某个南方少数民族的图腾动物[72]，槃瓠神话是荒远的古代人们所编造的关于氏族血统来源的说明神话。原始人崇敬槃瓠，不只是对一只"个体的"狗，而是把它当作犬的代表[73]。这些互相关联的制度、神话、风习等，也有因为氏族社会的进步、分化——主要的是由狩猎文化阶段进到半狩猎半耕种的文化阶段——而逐渐变形的。不过这种社会变革，毕竟不是很重大的和急遽的。分散在各处的同种部落，在相当的一段时期内还会多少保存着这种制度、神话和风习。

本文对于槃瓠神话的考察，应该说还是不够充分的。如对

外婚制[74]、氏族制及母系制等与图腾主义有关的问题，本来也有一一加以探讨的必要。但是，因为时间、学力等限制，只好等待将来有条件时再续笔了。

一九二六年夏作于东京

---

**注释：**

〔1〕关于中国南部各省的少数民族，古来许多文献上，几乎都说是槃瓠的子孙。这种说法恐怕没有什么"可凭信"的价值。刘锡蕃在其近作《岭表纪蛮》中，极言只有瑶族（包括畲民）才是槃瓠的子孙，因为祀槃瓠的只有那个民族。本文引作例证的文献，较多采用瑶族的材料，偶然也引用属于苗族的材料。因为在中国古代文献上，"苗"字含有广狭二义。前者和泛称南方少数民族的"蛮"或"番"是同义词，后者则是专指某个特定的民族。为此在关于"苗"族的文献中，往往混杂有关于瑶、壮等民族生活的记录。本文在使用有关苗族的文献时，是从"苗"字的广义着眼的；凡涉及瑶族的地方，也不得不从古代文献泛称为"蛮族"。古代文献中，对少数民族往往有称为"蛮夷"之类的歧视称呼，本文有的地方又不得不引用，但并非同意这种偏见。

〔2〕据《后汉书·南蛮西南夷传》李贤注，又罗泌也说："应劭书遂以为高辛氏之犬，名曰槃瓠，妻帝之女，乃生六男六女，自相夫妇，是为南蛮。"（《路史发挥》卷一《论槃瓠之妄》）

〔3〕杜佑《通典》卷一八七《南蛮》上《槃瓠》条云："按范晔《后汉书·蛮夷传》皆怪诞不经。大抵诸家所序，大多类此。"

〔4〕见罗泌所著《路史发挥·论槃瓠之妄》。文中有云："……是黄闵《武陵记》所志者，然实诞也。"又云："高辛氏之事，尝窃诞之。"

〔5〕转引自清修《湖南通志》。侯加地的辩论之词如下："犬负公主至南山石室，道数千里，即使一虎负人，人将逐之，而况一犬乎？"

〔6〕见刘著第一章《瑶族》条。

〔7〕见中山大学《语言历史研究所周刊》第3集第35、36期合刊。

〔8〕这类问题在余文未发表之前也偶然有人论及。例如关于"槃瓠故事和马

头娘传说"的问题，沈雁冰和笔者都曾先后论及。余文主要是对于槃瓠神话的一种比较和综合的探讨。

〔9〕见《民众教育季刊》第三卷第一号。

〔10〕见《民众教育季刊》第三卷第一号。松村博士在这篇论文中所引用的文献，见之于《搜神记》、《玄中记》、《后汉书》、《三才图会》等书。博士根据干宝《晋纪》的叙述，从而推断犬属是古代南方少数民族的图腾之一种。

〔11〕松村博士文章中引用此文献时并未注明出处，可能是从类书中转引的。由于其文词完全和丛书本的《搜神记》一致，所以笔者作此推测。

〔12〕载于单行本的槃瓠神话，隐约可见《魏略》所记的槃瓠犬由来的传说和《后汉书》的槃瓠神话记录相混合的痕迹。然唐朝欧阳询等所撰的《艺文类聚》兽部中引用的《搜神记》记述，也有和《魏略》所载的槃瓠犬的由来相同的一段文字。所以事实究竟怎样，一时颇难断定。

〔13〕是单行本卷十四。

〔14〕见《龙威秘书》本卷三。文中的"会稽侯"、"会稽郡"或又写作"桂林侯"、"桂林郡"。

〔15〕《山海经广注》卷十二。

〔16〕例如，宋朝罗苹曰："《玄中》之书……不知撰人名氏。然书传所引，皆云'郭氏《玄中记》'。而《山海经》记狗封氏事，与记所言同一，知为景纯。"

〔17〕见《后汉书》卷七十六《南蛮西南夷传》。

〔18〕载于《册府元龟》等书的是直录《南蛮传》旧文的例子，刊于《通典》等书的是删存主干的例子，而《三才图会》中所载的是合并古记而加以删略的例子。

〔19〕刘著《岭表纪蛮》第一章有如下一则记录："南越王，有犬名槃瓠。王被擒，其母传令有能脱王归者，当以王女妻之。槃瓠闻言欣然往，窃负而逃，遂妻以女。槃瓠纳诸石谷，与之交媾，生子数人：曰僮、曰傜、曰僚、曰俍、曰伶、曰侗，各成一族，自为部落，不相往来。故傜人多姓'槃'。嫌犬名不雅，改为'盘'。且冒称盘古之裔，其实非也。"按：此传说是槃瓠神话的异传。故事的一部分极似马头娘传说。据刘氏自注，此文引自《古今图书集成》一四一〇卷，但笔者曾在匆忙中查阅此书，却未见有载。姑志于此，以待进一步查考。

〔20〕见《语言历史学研究所周刊》第35、36期合刊的《西南民族研究专号》，记录者是叶观君。

〔21〕魏人箕和怀清二君的记录稿，是笔者收着的未刊稿。

〔22〕见今西博士《朱蒙传及老獭稚传说》（刊于为内藤博士颂寿纪念的《史学论丛》，原文是长川口卯氏所采访的）。这和中国南方少数民族起源的神话无疑是一致的。

〔23〕见刘锡蕃《岭表纪蛮》第八章"狗王"条。

〔24〕同上。

〔25〕同上。又刘氏所著《苗荒小纪》中也载有这个神话，说法略有不同，今并录之以资参考。其文曰："瑶之始祖，父犬而母人。或曰，女为高辛氏公主，生四子。及长，挈犬出猎。犬老惫不能工作。子怒，推之河，死焉。及归，其母问犬。子以告。母大恸，以实语子。子亟赴河，负犬尸还。犬时口流鲜血，沿子胸部而下。子哀之，自后缝衣，必绣红线两条，交叉于胸，所以为纪念也。"（见第八章）按无名氏著的《桂杨风俗记》中，叙述土人赛槃瓠的礼俗云，"其歌尾词，辄曰寻耶（爷）去。言槃瓠以寻父死于野，招其魂焉。"（《小方壶斋舆地丛钞》第六帙）这一记述过于简略，使人无法明白传说的原委，但仍可以肯定必和刘氏的记述有关，系同一神话的歧传。

〔26〕例如杜佑说："晔云：高辛氏募能得犬戎之将军头者，购黄金千镒，，邑万家，妻以少女。按黄金，周以前为斤，秦以二十两为镒。三代以前分土，自秦汉分人。又周末始有将军之官，其吴姓宜自周命氏。晔皆以为高辛氏之代，何不详之甚！"

〔27〕参检有关南方少数民族的各种文献，其中所记述的瑶、畲族的生活情况，大抵是处在狩猎兼初期农耕（即刀耕火种）的阶段。近年来其中汉人化了的部分，大抵也只从事稍为高级的农业。

〔28〕范、干二氏的记录，一部分文词和本来是素朴的"民间传承"相异，这大约是经过记录者渲染了的。

〔29〕见台湾总督府习惯调查会出版的《番族习惯调查报告书》第五卷之一。

〔30〕参看东京帝国大学出版的《苗族调查报告》第四章及刘锡蕃《岭表纪蛮》，第一章。

〔31〕刘氏所记的这个槃瓠神话（上文引用的"其一"："或谓瑶之始祖，生未旬日，而父母俱亡。……"条），和这个神话的一般说法颇不相同。但由故事的情节看来，大约不是很后代的产物，也不是汉民族的伪造。因为象这个类型的神话，在一些文化后进的种族中也在流传。举例来说，《周书》卷十五所记载云，突厥的祖先在幼年时，被部族中人弃于草泽之中，一只牝狼给他肉吃，得免于死，长成之后与狼交合而传下后代，是为突厥。在罗马的建国神话中，也有说一个被弃的婴儿得牝狼的哺乳而长大，后来成了建国英雄的故事。

〔32〕这一节在间岛朝鲜族的同型神话中有一种说法是"酋长特意出难题"。

〔33〕以为不合历史事实的有杜佑，认为太违反事理的有侯句地，主张因后人的误解、附会而产生这种怪诞说法的有罗泌、刘锡蕃。

〔34〕[illegible]《[illegible]社会史》第一编第四章中说："在法兰西的某个洞穴内发现妇人的绘画：一个肚子很大的孕妇仰卧着，上面站着驯鹿。这个绘画，恐怕是表现了一种动物起源的图腾信仰。"

〔35〕见于托依（C. H. Toy）著《宗教史序说》（Introduction to the history of Religion）第五章。

〔36〕见培松（Maurice Besson）著《图腾主义》第三章。

〔37〕同上。

〔38〕同上。

〔39〕例如高尔登魏赛尔（A. A. Goldenweiser）在他所著的《图腾主义的分析与研究》中所举图腾主义五特征中的"从图腾发展来的信念"一例。又伯恩女士也在她增订的《民俗学概论》中有关于成员和图腾的血缘关系或他们自信是来自图腾的例证。

〔40〕罗泌说："伯益经云，卞明生白犬，是为蛮人之祖。卞明黄帝氏之曾孙也。白犬者乃其子之名。盖若后世之乌鹿、犬子、豹奴、虎豚云者，非狗犬也。"

〔41〕刘锡蕃认为《后汉书》等所记述的槃瓠，乃是最先开辟华土的一个瑶民族长——盘王的误传。

〔42〕参照杜尔干的《宗教生活的雏形》第二编第三、四章。

〔43〕杜尔干《宗教生活的雏形》第三编第三章。

〔44〕同上。

〔45〕同上。

〔46〕同上。

〔47〕见培松《图腾主义》第三章。

〔48〕见张庆长《黎岐纪闻》、陆次云《峒溪纤志》。

〔49〕见杜尔干《宗教生活的雏形》第三编第四章。

〔50〕此处所引《晋纪》及松村博士语均见《狗人国试论》，载《民众教育季刊》三卷一期(1933)，

〔51〕见邝氏书卷二"瑶人祀典"条。

〔52〕见于官书的记载，如《皇清职贡图》卷4第31页记述兴安县(广西省)平地瑶的风俗云："每岁首祭槃瓠，杂置鱼肉酒饭于木槽，叩槽群号以为礼。"私人的撰述中，如陆次云《峒溪纤志》说："岁首祭槃瓠，揉鱼肉于木槽，扣槽群号以为礼。"(据《龙威秘书》本)又闵叙《粤述》中说："岁首祭先，杂揉鱼肉酒饭于木槽，扣槽群号为礼。"(据《说铃》本)

〔53〕参照中山大学《语言历史研究所周刊》第一卷第6期拙作《惠阳畲仔山苗(畲)民调查》。

〔54〕见刘著第八章。

〔55〕例如陆次云《峒溪纤志》自序云："峒溪种类多矣，诸书所载，同异攸殊。余征诸见闻，详为考正。措辞虽简，征事弥该。"刘锡蕃也在《岭表纪蛮》中说明自己是根据实际调查所得来写的。

〔56〕见邝露《赤雅》卷二"瑶人祀典"条。

〔57〕以人头作祭品是在自然种族中常见的风习，中国南部少数民族中也不乏此例。

〔58〕见培松《图腾主义》第三章。

〔59〕参照《后汉书·南蛮西南夷传》及鸟居博士《有史以前的日本》中的"倭人的文身"。(此文笔者曾译成中文，刊于《艺风月刊》第二卷第十二期)

〔60〕《魏略》的记述被引用在唐人的《后汉书》注中。

〔61〕中国古今文献中关于这一点的记载很多。这里举一、二个例子。《隋书·地理志下》曰："诸蛮本其所出，承槃瓠之后，故服章多以斑布为饰。"明末屈大均《广东新语》曰："槃瓠毛五彩。故今瑶娘徒衣服斑斓。"(卷七)

清朝魏祝亭《两粤瑶俗记》曰："衣则男女皆凍五色缕织之，若贸汉纯素及同色布，亦必绣刺五彩，以槃瓠毛五彩故也。"（收于《小方壶舆地丛钞》再补编第八帙）近代莫加均《融县苗山概观》曰：狗瑶中女人头发掩于面前，衣裳多为花者。"（南宁《民国日报》副刊）。

〔62〕例如里法治所拟的《图腾主义大纲》第三项说："对上述那些动物、植物、无生物（按系指与人类某个集团有关系的动物、植物、无生物）表示尊敬。这种表示尊敬的类型样式，如果对象是动物、植物的时候，便严禁吃它；如果是无生物，便禁止使用，或使用而加以某种限制。"（被引用于别里著的《太阳之子》中）伦恩女士在《图腾主义三个特征》的第二条说："相信在人类集团和图腾之间，存在着咒术——宗教的结合。集团的成员在希望得到图腾的保护时便对它表示尊敬。这种尊敬的表现形式各种各样，最普遍的是禁止毁伤他们的图腾，如果是可以吃用的东西便禁止吃用。"（《民俗学手册》第一部第二章）。莱那黑（S. Reinach）及弗罗伊特（Freud）也以为，氏族偶然发现死了的图腾动物，便和族员同样对待予以追悼、埋葬。这是图腾主义的一个象征。"（见莱那黑《祭祀、神话及宗教》）

〔63〕见培松《图腾主义》第二章。

〔64〕见培松《图腾主义》第一章。

〔65〕晋·周处《风土记》曰："每岁7月25日，种类四集于庙，扶老携幼，宿其旁，凡五日。祀以牛彘酒酢，椎歌欢饮即还。唯不用犬云。"（原书已佚，这是根据《五朝小说》中所收的逸文）这段话的最后一句很值得注意。不用犬作牺牲，就是表示避免杀吃祖先的物类。根据这仅能获得的文献资料，亦可作为对于图腾所行禁忌的一个例证。

〔66〕见广西南宁《民国日报》所刊《出路》（1934年8月4日及6日）。

〔67〕同上。

〔68〕同上。

〔69〕引用在罗氏《路史》注中。

〔70〕据吴任臣《山海经广注》卷十二所引用。

〔71〕见《东方杂志》二十一卷七号。

〔72〕原始人以动物、植物以至无生物作为图腾的原因，是一个有争论的学术

问题，至今还没有得出定论。如果这里面的原因对于不同的集群来说是各不相同的话，那么，中国南方的少数民族以犬作为图腾的原因，或者可以归结到狩猎生活时代与犬的深切关系。因为那些种族，至今还把狩猎作为一种生存的手段（虽然他们中大部分已经懂得了原始的、或者是较高级的耕种法），从文献上也可以明白地看出他们以犬为劳动中的助手。我们假如想知道原始人（狩猎时代的原始人）和猎犬的亲密关系，读了下面一段记载就可以明白。"（番人）以猎犬为性命，时抚摩之，与人与俱。数年前，有长官欲购番一犬，弗与，强而后可。犬出，举家闭户，痛哭如丧所亲。"（台湾《诸罗县志》卷八中所记述的番族风俗）我以为，在这样的条件下，是有可能产生以犬属为亲属的图腾主义的。

〔73〕据兰英所记述，其中一部分族人至今还爱护着犬属全部，这是一个很好的证明。

〔74〕关于这些问题，本文再无讨论的余裕。这里只就"外婚制"略说几句。述说南方少数民族婚制的文献虽然很多，但大抵偏向于自由择配的描写，关于两方当事人的世系等却往往忽略了。不过，我们从干宝的"产六男六女……自相配偶，因为夫妇"、范晔的"生子一十二人，六男六女。槃瓠死后，因自相夫妻"以及屈大均的"婚姻不辨同姓"等等记录来看，他们的婚姻似乎是"内婚制"。这也许是图腾主义逐渐崩坏时的一种现象，因为外婚制往往是和图腾主义并行的。可是话说回来，存在图腾主义的部落，同时不一定有外婚制，而行外婚制的部落又不一定存在着图腾主义。这是已经学者们证明了的。所以，以为图腾主义和外婚制决不分离的人很多，而主张两方面没有必然联系的人也为数不少。例如在图腾研究方面卓有成就的弗雷泽(J. H. Frazer)博士，在他的重要著作《图腾主义与族外婚制》(Totemism and Exagamy)中，就作了如下警告："图腾主义及外婚制这两种制度，在许多种族中有偶然的交错和混合，但是我要请读者记住它们在起源和性质上是根本不同的。"所以那个自称为槃瓠后裔的南方少数民族没有外婚制，也决不会妨碍图腾主义的存在。对这个问题还需要深入探讨，目前只是作一个简单的推论。（近人著述的广西凌云县瑶人报告中，有关于该族婚姻的简略记载，但是这里不可能再论及了）。

# 论中国的神话*

◯黄华沛

## 一　贫乏的原因

中国神话有如罗马人一样的在量与质两方面都是贫乏的；量数过少，而且又是零碎的、断片的，不会容易找到一个整齐的故事；就是在这些断片的故事中，内容并不伟大，情节大都是简单的。这简直是神话界中一个特殊的现象。

关于发生这种特殊现象的原因，海外学者有不少探讨；有些以为中国原始民族生来就缺乏了创作神话的条件，但又有一些以为每个民族最初都具有创作神话的心理状态，中国却是后来被僵死了的。归纳他们的意见不外下列两点：

A. 因人种的特质：实际生活的抑制与想象力的缺乏；

B. 因儒教实用为教，不尚荒唐玄想之说。

第一点原是解释罗马神话产量过少的一种理论，而用同

* 本文据《天地人》第1卷第10期，1936年。

一理论推论到中国来，后来胡适也应用过(见《白话文学史》)。实际生活与想像力是有联带的关系的；人类起源于寒带的，像中国人之在黄河流域一带，天然供给他们是薄弱的，他们不能取得丰富的粮食，不像热带人那样易于生活，而要每天切实地对自然奋斗。他们的生活是朴实的，实际的，因此，他们就没有闲暇去构成梦一般的神话说述而流传。其次，因为他们的生活是以力为劳动的要素，天然供给他们愈是薄弱他们却愈是用力奋斗，挣扎。在其间，对于空想一层似乎不很需要。一旦想像被实际生活所抑制，神话就无法多数产生了。纵然有了少数，情节又是简单无比。

这个看来似乎是对的。但是人类的想像力却能与实际生活互存不悖的。原人在某时期缺乏了想像力未始没有，但是理由只为实际生活的抑制，则不免囫囵吞枣了。换言之，实际生活是不能停止人类的想像力的。反之，原人对于实际生活应当挨次有了不少的疑问——对自然界种种残酷现象的质疑。这样的质疑是属于心理状态的——心理状态到达某一长成时期，它就会发生神话思考能力，神话思考最活跃的时候，就有可能地创造神话了。即是神话思考能力与这种实际生活并不是不可能地同在一期间内的。实际生活，是人类一种生活经验，它的确能够影响组织神话的质的方面——但不是贫乏，而是内容的色彩；却不能影响产量多少。这个，须以北欧神话为例；北欧人是处于寒带而尚实际生活的了，但它的神话质与量并不贫乏，只是内质不若希腊印度神话那么窈窕。它是充满了严肃的气概，因自然界的残酷而发生了对神的恐怖等等。

就使以罗马来说，也不一定全在这问题上。罗马神话贫乏唯一原因，应该归罪于希腊。罗马人的神话时代并没有度过相

当成熟的阶级是显然的。正在他们达到非人格的精灵观念的信仰时，希腊的"神人同形说"观念已经输进来了。罗马人在没有成熟的神话思考的条件的把握中竟然接受了希腊的遗产，他们对希腊的自然界的解释和梦一般的神的来历与行迹已经超出了他们思考能力以外，他们不能不迅予采纳这种神话加以改削令其适合于地方色彩的而据为己有了。这种盗窃行为，是足以停顿了他本身的神话思考能力，但你不能说罗马人从来就没有想象力——神话思考能力，为了实际生活罢？

可是中国，并没有这种盗窃行为，所以它没有被外力破坏了神话时代的发展程序；再次，实际生活并未见得这样抑制或停止了想像力——神话思考能力，因为他们也如北欧民族一样会对自然现象质疑。而且，他们能够把握了创造神话的各个条件：他们能达到神人同形的玄想中，一种具体的人格化的天神、巨人等已完全成熟了的，虽则他们处于寒带，黄河流域，过着一种实际生活。故此，产生神话既属可能，产量也应当丰富的。（我们可从古籍会找到丰富的神话的痕迹，可惜仅仅是痕迹。）

第二点：日本松村武雄博士对于中国神话的意见，就以为它的贫乏的唯一原因，不是自始即有阻碍神话发生的理由与事实，而是后来不适于提携神话的态度上；最主要的是儒教实践厚生的观念，看神话是荒唐无稽之谈。既认为无益于修身齐家治国平天下的东西，且将自己看来可有的或必然的保存起来，其他的一概抹杀或加以修改令其合于伦理的和历史的。

这种论调显然是承认第一点的主张走不通。它所阐明出来：A. 中国神话伦理化；B. 中国神话历史化。前者是当中国神话到了儒教手中，以为它是荒唐无稽的东西，姑且择其可取的

修改之令其合乎伦理的条件，而成了一种古人的寓言；后者，是把其中一些古代流传的神话当为一种原人的历史，在不知原人历史当中，竟然用儒教观点修改之令其合乎历史的条件。两者相互而行，足以抹杀神话的真实性而减色不少；又其已成历史的神话属于历史，未成历史的神话却被散亡，量数也减少了。

这个，未尝不是一种道理。古希腊世纪前的芝洛法尼斯(Xenophanes)认为神话是一种古人的寓言，含有教训的性质；欧赫麦拉斯(Euhemerus)认为神话是假托的历史，因为经过后世的空想，将其英雄的事迹变为神话了。可知在那时世界各地都共通地有这类人对于神话的见解。

儒教之抹杀与修改中国神话固然成为事实。然而质重之贫乏，只有这一个理由，则不无问题的。要之，中国神话之呈贫乏现象却非始于儒教，或到了儒教的掌握中——这点足为松村博士见解的致命伤。

儒教在春秋战国以后，在社会上始逐渐取得了威权。就是在战国时也不能倡于四方，而是诸子争雄的。那时社会已远离神话时代了，是由神话思考中超脱出来了的接近文明的状态。它是有了商业资本，以及在封建制度崩溃时期的封建思想的圣经贤传结晶起来的。他们——那些士大夫阶级者们都是以应用学术奔走于各国诸侯门下，他们不尚荒唐无稽之谈是显然的，然而他们一方面却很聪明地连用这些古谈似的神话作为一种教训性质的寓言，变为他们学问中的一种引例——如左于，韩非子等；他方面，就有些人拚命编修神话为史实——如左丘明等。神话到达那时，着实已经被糟踏了，那里还等到达到儒教的手中呢？

那末，中国神话之被贫乏似乎要归罪于春秋战国时诸子的身上了。这个也可算是一部分理由。但是在春秋战国以前，殷周时代，神话已并未见得怎样丰富。从可靠的纪载——青铜器皿及鱼甲兽角等纪载，它们有不少祭神事迹记下来；如"壬戌卜王贞斤三牝"又"壬戌卜贞斤其斤"是对请子的"玄鸟"祭纪的（是后来演化到三百篇《商颂·玄鸟》："天命玄鸟，降而生商"的感生神话。）；又如遇洪水之祭，"丙子卜宾贞口妣珏"，以珏以祭是"天灾，日月食，大水也。"（见《左传》庄二十五年杜注句），妣乙或是属于一种水之神；再如"贞𡌲于夋"又"贞求年于夋九年"，这个"夋"就是《山海经》中的帝俊；等等。只是透露一二神名，并没有简单的神话记载下来，固然有点因为当时文字难于刻记，亦是那时的神话已被剥削了故事的成分了。

这样说来，中国神话之贫乏既不如第一说，也并不完全如第二说了。究竟其贫乏的可靠的原因是什么呢？

在我个人观察，以为不外下列两个关系：

（一）殷周时代已开始将神话化为祖先的言行录；

（二）以及没有诗人艺术家发扬光大。

第一点，如上面所说的，殷周时代化神话的记载很少——在现有的甲骨文中我们还可以看出殷周时代已把神话当作祖先的英雄行迹；卜词中"贞𡌲于夋"及"𡌲于夋六牛"等，这个"夋"显然是《山海经》纪载的帝俊同是一个神名（玄珠在《中国神话ABC》中拟帝俊为中国神之世系的始祖）。然而夋却成了殷代世系的始祖了（与《史记·五帝本纪索隐》引皇甫谧曰"帝喾名夋"是一样历史化了神话）。此其一。其次，卜词中又有亥和恒两个神名的记载，恰好如《天问篇》云："该秉季德，厥文是臧"又"恒秉季德"等，该即亥，属一神名，《山海经》亦以王亥为

服牛之人；恒，季，亦属神名的。但是这些神名都归进殷代帝王族谱去了，此其二。又“丙子卜宾贞口妣珏”的妣，也属殷世系中一个后，此其三。再次青铜器皿中有不少类乎神话的记载，因为其中有“王×”字样，也当作殷世系中某王的行迹，此其四。（实在要把这些文字中的“王××”“×王”等神话记载回归为神话才对。如亥系神亥，非王亥；恒乃神恒，非王恒；夋系神夋，非帝俊；诸如此类。）

此外，大概史官在有意无意中修改神话。史官之设传起于黄帝，苍颉为左史，沮诵为右史（这固然属于神话的流传，最初大抵直书君王的言动之善恶功过，以垂鉴戒。到了殷，有太史，已经是掌辖到图籍历象占验的事。如以上面所引的殷契记载神话的例看来，不能不归罪于在朝的太史官作弄，他们除掉记述帝王言行外，仍须编述帝王世系。以远古的神话收入为祖先的英雄事迹，亦作以垂鉴戒。但被修改下来的仍属少数，或者简直是殷之祖先莫须有的才刻记的，故此今日能看见的不过些“某日祭某某”等断片文字。可是流行于民间的口头神话，论理仍属很多，后来大概因为年代过久，既没有人将其详刻于甲骨或庙堂（商太甲崩，有太宗庙。那时开始有神庙。），或作为故事诗之类，便逐渐被遗忘了许多。直迄春秋战国，残余下来的，又被诸子引用或变为寓言或为他们学问中一种引例，或更精细的历史化。再到儒教手中，他们才名正言顺地解释或引用这些神话为伦理的和历史的了。

第二点：从第一点看来，解释仍属未得完全的。神话的伦理化和历史化，是神话发展阶梯必有的现象；各个民族神话不经过这阶段的，然而他们的神话也未见得如中国那样贫乏。希腊神话在世纪前即有欧赫麦拉斯视神话为历史，“所有的神，

都是历史的人物"。他的弟子勒克拉(Le Clecc)竟然说希腊神话是古代的商人与航海者的日记编出来的,直迄拉克但细阿(Lactantuis)及圣奥古斯丁(Saint Augustinus)以基督教观点用欧氏的方法修改希腊神话适合于道德的历史的条件。此外北欧、墨西哥的神话也有人用同样的方法去解说与修改过的。那末,希腊等地的神话,照理会被贫乏或僵死了的。然而不然。

但如果假定中国神话是因伦理化和历史化过早(玄珠认为是"历史化过早"——见《中国神话 ABC》),足以减少色彩而贫乏僵死,这不免臆说太过,因为中国神话历史化和伦理化与希腊神话历史化与伦理化相差的年代并不十分远。

我以为,在这样的神话伦理化和历史化的期间内,缺乏一种能够与那些"神话反动势力"对抗的力量,以及能够保持神话存在于适当的水准上的东西——这个应该说是诗人艺术家。

我们知道,希腊神话为世界神话中具有最大魔力的一个,优美的,神秘的,象征的,而有很高的艺术价值的。其中有一个原因就是希腊诗人把神话写成美丽的故事诗——审慎选择,增删改削,令其温文可爱、无粗野之气,合乎艺术的条件,并不一定吻合道德的或历史的这两方面。就以荷马的史诗,已经是伟大无比。北欧神话也是赖《伊达斯》(Eddas)和《萨加斯》(Saggas)两部史诗发扬光大的。埃及神话却是凭藉金字塔中的图书与记载保留原有面目。巴比伦神话尚且用楔形文字,史诗的体裁,叙述成章,分刻于泥碑上,埋藏土中,到如今发掘出来,也有了整齐的神话。总之,各民族的神话都有诗人艺术家提携,培养,发扬光大的。但是中国呢,在殷周时代,我们是不

会找到一篇诗了——从土里发掘出来的骨甲固然没有详细整齐的诗，就是古坟庙宇里也见不到有关于神话的图书与记载。《诗经》里如胡适所说只有《生民》和《玄鸟》，然而不是美丽的长篇的史诗。此外，《庄子》，《列子》，《韩非子》，《淮南子》等所录述的断片的神话，我们只能说是他们学问中有意无意间的引例而已。能够算作发扬光大的，只有《楚辞》和杂记体的《山海经》，及后些时的神怪小说的断片等。

然而我们尤须晓得的，周至春秋时，人民大抵过着一种属于散文的生活，战国时却是写实了。史诗在其间不易抬头的。神话经过这样长时间的伦理化与历史化而竟没有一个人来运用史诗的体裁光大之，那末到达屈原宋玉之手自然是破碎不堪了。《楚辞》中虽则纪载许多神话，而有意地把它从历史中伦理中救回来，可是已经失却了每个故事的详情了。它只可以说是神话化的文学，而不是艺术的神话编述。《山海经》无疑是一本纯粹的神话记载书籍，可是也是零碎断片，交给后人要加以细心的整理才行。以后略含有神话的小说，只不过根据一些断片而虚构出来的罢了。

到这里，我们可以总结一句说：中国神话质与量贫乏的原因，既非始于原始人的厚生实用这方面，也未必全是落于儒教的抑制中，而是殷周以迄春秋战国这时代把神话伦理化和历史化，而竟没有伟大的诗人艺术家提携，发扬光大的原故。今后整理或重记中国神话，则须由殷周文字以迄春秋战国诸子，才是方法。

## 二 内容的两个阶段

日本松村武雄博士承认中国神话是“仙术的”，有些西洋学者（如"My ths and hegends of china"的作者 Werner）也把中国神仙和怪异小说的故事当作中国神话。这些国外学者对于中国神话不免隔膜那是显然的，然而中国本身没有一个系统的神话给人看那也是显然的。

中国原始神话是贫乏的——无论在质或量方面，甚且连一个完整的概念也没有。要是我们愿意向这堆古籍中的古代历史的事实和道德的寓言还原为神话，那固然是一件有意义的且必要的工作；但是我们仍须明白的：中国民族在发展的过程上，无论在政治上或宗教上都连续着有新的分子参进来。政治上，如元满入主；宗教上，如佛教耶教输入。这些，会直接间接地影响中国原有的神话。

中国原有的原始神话，在今日已到了一个研究和整理的期间。然而对于新的神话分子如何处理？还没有探讨到。

这些新的神话分子，看来比原始神话多出几倍，而且不是全无系统的，唯独与传说故事之类易于混淆。故此国外学者就易于把中国神怪的故事当神话谈论了。在这种情形之下，我不能不先来一个清眉目。

我的意见自然不必要如普通人一样承认一切怪事异谈为神话。但也不打算只有承认原始的神话的存在而忽略以后的流传。所以我首先把中国神话划分为两个阶级。严格说，就是两大分类。

从纵的方面说，大约自有中国民族起至三国时止为第一

个阶段；又从两晋（佛教输入前后）起至两晋以后为第二个阶段。但是这不很清楚，应该从横的方面说，属于原始人的原始信仰的神话归为第一类；如果属于古代人的原始信仰的神话归为第二类，前者就是散载各古籍中的原始神话，后者也仍然不如松村博士的"仙术的"那样通泛，是在所有的神仙的，魔术师的、菩萨的，一切奇异的鬼神的传说故事中，经过慎重的处理，提炼出來的神话。

第一个阶段的神活（第一类）的定义，当不成问题，而且不用详论，因为它是有如各民族的神话一样的内质外形，是如各神话专家所说的那样神话必有的发展机构，是神话的自然时代的产物。但我有另一意见，以为其中有些应扩归第二类的必要。

首先要提及的是关于魔术的或神仙的故事，它们的发展，依人类的神话思考的阶梯说，是应该属于第二个发展的阶段。人类当离开了神话的自然时代，慢慢地进到另外一个是超卓的英雄为神，或神为英雄的神话的英雄时代了。其间就有不少的异人或神为异人的出现，是神人一致的观念的——虽然这是一种神的来历。例如《搜神记》中的左元放，以及紫姑神来历，丁含威化鹤等等、一概不能说是中国原始的神话。

其次是一些古藉中所载可疑的神话——含有相当的传说故事意味的，如其不绝对排斥之，则又须归为第二个阶段发展的产物。如胡怀琛所编的《中国神话》（商务版）其中的细腰，狐狸与华表，园客，杨实救黄雀，鹅笼书生，蚂蚁国，等等，严格地说，这些不过古谈的一种。（胡氏不免粗心）但是这一类仍须排斥为妙。

说到第二个阶段的神话（第二类），问题正多着。有人说

神话是化石，民俗是遗形。如此，这第二类的神话是遗形一类罢，是近乎现代人的原始信仰的一种，那又是民俗了。问题是怎样解决呢？我以为这第二类的神话的意义，首先要确定它不是现代人的原始信仰，而是古代人的原始信仰；其次则须承认它是人类的神话思考时代后期的产物；再次，从它的内容上研究，确定它持有了神话的心理状态，和其产生的对象，是古代人的英雄的追慕等等，自然没有进到科学文明的阶段。但仍以为含糊的，就要简单地说：是属于道教佛教及一切异教的各神的来历与行迹及间乎神人之间的神仙的来历与行迹的种种故事。

至于怎样了解它的内容，则须清楚它的分类。我以为如下列几种：

（一）神仙——道教中仙人以及其它神仙的来历与行迹。

（二）菩萨——佛教中各神来历与行迹。

（三）妖怪——属于阎罗王系统中的魔鬼以及其他合乎神话条件的怪物的故事。

（四）魔术师——道士以及使用法术的人的故事。

神仙一类，许多国外学者以为是代表了整个中国神话。实则它是由原始神话与原始传说相混起来遗留下来的一种变体的神话。但我们如果经过慎重的处理，未始不可能提炼它的精锐出来。例如“八大仙”的来历及其行迹的故事，是含有恋爱的，放荡的，救世的各种美丽的段落的。但是这一类材料最多，而最易与故事土谈相混。我们既不能说神仙的故事不是神话，但不能把一概的神仙的故事都属于神话。

菩萨，如同耶教中所传说神人的故事一样，它在中国后一代的神话上，占了一个重要的位置，而且材料最洁净，很少有

传说故事相杂其间。它自成了一个神的世系，由如来佛祖以至各类各色的神——这是中国最有系统的神话体系。中国民族由两晋以后，成了一个多神论的国家，随处是神，随物是神，不过是以佛教为中心；家庭里的门槛，床头，天井，水井，门口，土地，灶……都是神。社有社神，树有树神；水神，火神，财神，福神种种。他们都有一个美丽的神的来历和其行迹的故事。就以观音而论，已经是有一个长而充分美丽的故事了。

我们不能说这些是传说或故事。它们是古代人原始信仰的一种形式，而且无论在任何方面说它们都合乎神话的条件的。只是我们所要研究的这些神话有不少是从印度转嫁出来，我们须提防"神话大盗"这名词。

妖怪，这果真是妖怪的东西，留下我们整理的材料委实难乎其难，因为中国民族对于妖怪的观念异常深刻，狐狸小鬼之类的故事塞满了中世纪而至现代人的脑里，笔之于书的不计其数，从《封神演义》至《子不语》等，何止千万个故事。然而我们所着意的是在于"罪恶的神"或"死神"这方面上——原始神话固然有象征善和恶的神；天神象征善，巨人象征恶；后一代的神话，亦有象征善和恶的神；天神象征善；魔鬼象征恶。所以这里所提到的应该是恶神，以阎罗王为这类世系之始祖，以迄地狱中诸鬼王，又其支流的合乎神话的条件的怪物等。其他则一概斥弃之。此中亦有不少美丽的神话，如地藏王的来历等。可惜也受佛教的限制。

魔术师，蒙古的传说中有不少魔术师出现。魔术师故事原只可称为传说。但中国的魔术师，自有它的神话的意味的，因为他们到了某种程度也可以称为神而受人崇拜。道士的故事有极少数能入为神话，但使用法术的人，如鬼谷先师，九天玄

女等他们也是另一系统的神的。他如左元放的故事，也算是神话。

此外，由满州蒙古转嫁来的神话及苗瑶壮的神话也归在这第二个阶段发展上的产物了。至于耶教因为传入较晚，则没有它独立的神话。

但在这里，我并没有提及自然现象等的神话。我以为在第二个阶段上没有这一类神话，只有"英雄神话"。如其是有的话，不过是由第一阶段里演化而灵构出来。例如唐明皇时代也有一种美丽的西王母的故事，这种由原始神话演化而灵构的也可说是神话吗？

总之，这第二类的神话不论其机构的出发点怎样，但其归宿点仍须合乎神话的条件才行。否则，虽载在古藉中，也不能谓之神话。

如其称呼这一类神话，可以说是"民俗性的神话"。因为它毕竟是原始神话的一个变体，而含有相当的民俗意味。

自然这个不是纯粹的神话，然而它是有系统的神话，有神的世系，也有古代人的宇宙观；社会的，哲学的成分非常充足。中国的原始神话是解释原始人的生活的，民俗性的神话是解释古代人的生活的。原始神话是神的人格化，民俗性的神话是英雄神格化。而且中国原始神话是没头没绪，要从古藉中去整理，民俗性神话是整块的，只须搜集而处理的。

要是只承认中国原始神话始为中国神话，则最终我们得不到中国民族一个系统的神话概念，要是像外国学者只承认那些民俗性的神话始为中国神话，则最终我们得不到中国民族神话的真意义。如其说中国原始神话为"自然神话时代"的神话，则民俗性的神话是属于"英雄神话时代"的神话。两者是

交错地充实了中国神话的内容。

民二五年·一月·于日本东京。

---

**黄华沛**，生平不详。神话方面的论文有：《论中国的神话》(1936)。

# 性欲“母题”在原始诗歌中的位置*

◯朱光潜

依达尔文说，诗歌的原始功用全在引诱异性。鸟兽的声音都以雄类的为最宏壮和谐，它们的羽毛颜色也以雄类的为最鲜明华丽。诗歌和羽毛都同样地是“性的特征”。在人类也是如此，所以诗歌大部分都是表现性欲的。《国风》大半是言情之作，已为世人公认。朱熹说：

> 吾闻之，凡诗之所谓“风”者，多出于里巷歌谣之作，所谓男女歌咏，各言其情者也。

陆侃如在《诗史》里引申此说，以为《诗经》的“风”就是“牝牡相诱”的意思。这个解释颇新颖，现在引他的话如下：

> 费誓“马牛其风”及《左传》“风马牛不相及”的“风”字，普通都训作“放”字，广雅及释名亦然。惟服虔注：“牝

* 本文原载《歌谣》第2卷第26期，1936年11月28日。

牡相诱谓之风”一句颇可注意。“放”字本可训为“纵”(《吕览·审分》注),又可训为“荡”(《汉·艺文志》注)。江南方言,男女野合,恐人撞见,倩人守卫,谓之“望风”,与情敌竞争,谓之“争风”,亦可助证。故“风”的起源大约是男女赠答之歌。

“风”的命名虽不必如陆氏所说,但是“风”的内容大半为男女赠答之歌,是无疑义的。汉朝《乐府》所集的民歌,南朝的《子衣歌》《华山畿》等以及现代《粤讴》《吴歌》(顾颉刚有集本)之类仍是如此。现在中国歌风最盛的区域是苗瑶蛮诸原始部落所盘踞的地方。在他们中间,歌舞是男女恋爱的必经之路。每年节日,男女群聚山中,纵情歌舞,情投意合者即成婚姻。这种典礼有“跳月”“会阆”诸名称。陆次云《峒溪织志》有《苗人跳月记》一文记此礼颇详:

> 苗人之婚礼曰“跳月”。跳月者及春而跳舞求偶也。……父母各率子女,择佳地而为跳月之会。父母群处于平原之上;子与子左,女与女右,分列于原隰之下。……女执笼,未歌也,原上者语之歌,而无不歌;男执笙,未吹也,原上者语之吹而无不吹。其歌哀艳,每尽一韵,三叠曼音以缭绕之,而笙节参差,与为漂渺而相赴。吹且歌,手则翔矣,足则扬矣,睐转肢回,首旋神荡矣。初则欲接还离,少则酣飞畅舞,交驰迅速矣。是时也,有男近女而女出之者,有女近男而男去之者,有数女争近一男而男不知所择者,有数男竞近一女而女不知所避者,有相近复相舍,相舍仍相盼者。目许心成,笼来笙往,忽焉挽结。于是妍者负妍

者，孅者负孅者。……彼负而去者，渡涧越溪，选幽而合，解锦带而在系焉，相携以还于跳月之所，各随父母以返，而后议聘。

古代有许多颂神的歌辞其实还是恋歌。如《旧约》中《梭罗门歌》以及《楚辞》的《九歌》都是著例。现在苗蛮民族仍有此习，据刘锡蕃《岭表纪蛮》：

蛮人喜歌，殆出天性，即道巫经典，亦可以歌谣目之。甚至享祝祖考，祭祀神祇，馨香膜拜，肃穆敬畏之时，亦常涉及男女风流，情歌媟媟之事。如壮巫"庆愿"吟词云，"八十老公到花园，手攀花桥泪涟涟"。又云，"明月花前好相会，白云洞口好成双"。又"庆愿"时，请神至官家十八姊妹或某神祇，例须说淫词，其语尤难入耳，然则蛮人之所谓神，亦不过色中饿鬼而歌坛之健将耳。

此在恋歌进化中算是更进一层，对于异性的爱慕不直接流露，而寄托于神祇。佛洛依德派心理学者说，这种寄托叫做"改置"(Replacement)，即使性欲换过面目由真正对象"改置"到另一对象上去。此另一对象为真正对象的象征。上例蛮人祭神歌所表现的性欲尚未改换面目，因为他们的道德意识对于性欲的直接表现还没有到严加裁制的程度。

在原始时代，诗歌是与神话和宗教相联的。佛洛依德派心理学者说，这三件事的心理的起源都相同，都是原始欲望的"升华"(Sublimation)。人类本能中以性欲为最强，性欲最初的对象是自己的父母。原始人类中男子都有杀父娶母的欲望，

对于父亲都存有几分妒忌和畏惧。图腾(Taboo)缺席就是这种妒忌和畏惧的表现。每个图腾社会都有一种"特怖"(Taboo)或禁令,最普通的是不宰食图腾所尊奉的动物,如袋鼠是袋鼠图腾的圣物,凡属袋鼠图腾者都不得宰食袋鼠;其次是同图腾者不通婚。但是图腾社会在祭祀时所用的牺牲就是图腾动物,祭后圣餐,分食祭肉是一种大典。这种图腾动物就象征原始人类所共恶的父亲,牺牲图腾动物是杀父的象征,分食祭肉是庆祝成功的宴会。但是后来道德观念渐起,人类觉悟到乱伦是一种罪恶。大家受这种"罪恶意识"的影响,彼此相约:一不宰食象征父亲的图腾动物,二在本图腾之内不通婚,以免占领父亲的妇人。这是宗教伦理的起源,文艺的起源也就在此。古希腊最流行的神话是伊底怕司(Oedipus)的杀父娶母。依神话说,这是无心之失;佛洛依德说,这是人类普遍欲望带着假面具出现。经心理分析,原始神话都有"伊底怕司情意结"一个"母题"在内。

篇幅不容许我们多引佛洛依德派学者研究原始民族的神话和诗歌所得的证据,这种粗略的介绍不免叫初听到这种学说者觉得它离奇荒谬。但是他们的实证很多,颇能自圆其说。佛洛依德和达尔文都着重诗歌与性欲的关系,所不同者达尔文以为诗歌是性欲的工具,是引诱异性的饵;佛洛依德以为诗歌是性欲的化装的表现,是心的力量由性欲转注到艺术。据苗瑶蛮诸族的歌谣看,达尔文的学说似较有力,因为它们大半是赤裸裸的表现,没有什么"化装",目的也很明显地在引诱异性。据中国各地的山歌秧歌的唱法看,异性引诱的目的似很少有,但是歌的性质往往很淫猥。这个道德似亦无用深求,性欲是最强的本能,带有最丰富的情趣,民歌多以男女恋爱为"母

题”，也不过因为它比较有趣罢了。我们仔细分析中国民歌，无论是古代的或现代的，佛洛依德所说的“伊底帕司情意结”似都不存在。中国民歌和西方民歌有一个重要分别，就是在中国民歌里故事或神话的成分根本就极少，情感都赤裸裸地流露，不但不用象征，而且不常用第三人称的间接叙述。

性欲的表现虽是一般民歌的特色，但是说民歌起源于性欲的表现，也还有商酌的余地。凡是欲望都起于缺乏。对于一件事物有需要而不能得到手，才起思念。在极原始的社会中，男女本着自然的冲动而自由结合，“失恋”，“争风”，“性的烦闷”，“性的失常”等等文明社会所常遇的事件所以不常发生。不但如此，原始人对于性爱的观念也比较简单粗率，很少带有近代恋爱观的浪漫色彩。恋爱结婚只是一种家常便饭，用不着羞恶，也用不着礼赞。原始人打猎获得或失脱一匹鹿，比较获得或失脱一个美人，觉得还更有诗的意味。所以在真正原始的社会中，性爱并不是诗歌的一个重要“母题”。谷罗司在“艺术起源”里说：

> 在澳洲人，明考伯人(Mincopies)或鲍脱库多人(Botocudo)的社会中，我们简直发见不到一首恋爱歌。容克(Rink)是最知道艾斯克摩人(Eskimo)诗歌的，据他说，“爱情在艾斯克摩诗歌里几乎不占什么位置。”……威斯脱马克(Westermark)在“人类婚姻”里也说得好，“在人类进化的较低阶段中，性爱的力量远不如父母拥抱儿女的恋爱那么强。”我们所搜的原始歌谣集中含有许多哀悼亲属死亡的挽歌，却没有一首哀悼丧失情人的抒情诗。

谷罗司所根据的有四种民族之多，不能说是例外。其实恋爱诗歌的晚起还不限于这四种民族。古希腊和日耳曼民族的最早的诗所表现的情绪第一是英雄崇拜，性爱的位置还在其次。人类所最先礼赞的是恶岂理司(Achilles)和施格弗理德(Siegfred)一类人物而不是海伦(Helen)和伯忍喜儿德(Brynhild)，是"赳赳武夫"而不是"窈窕淑女"。如果近来中国文学史家的"颂"先于"风"之说确实，则爱情诗在中国也还是晚起的。

---

**朱光潜**，(1897—1986)，笔名孟实、孟石。安徽桐城人。美学家、文艺理论家。曾在英国爱丁堡大学、伦敦大学、法国巴黎大学、斯特拉斯堡大学学习与深造。回国后先后在北京大学、四川大学、武汉大学等任教职。生前为北京大学教授。他的《性欲"母题"在原始诗歌中的位置》(1936)较早把弗洛依德的心理学说引进我国的神话、原始诗歌研究之中。

# 中国古代的灵石崇拜*

〇孙作云

## 一　古代的禖祀

人类自古及今没有不希冀延续自己的后嗣，这道理的浅易，几乎用不着说明。而这种企图，在古代为尤甚；因为一个民族要避免为其他民族所侵凌，所吞灭，惟一的方法是使集团内加增新分子，新成员。要加增新分子，便不得不着重生殖；由重视生殖的观念，便有了重视生殖的礼俗。

《周礼·地官》"媒氏"曰：

> 中春之月，令会男女；于是时也，奔者不禁。若无故而不用令者罚之；司男女之无夫家者而会之。……凡男女之阴讼，听之于胜国之社。

* 本文原发表于《民族杂志》五卷一期，1937年。

《尔雅·释诂》:"会,合也"令会合男女,就是叫男女自相为婚配。并且规定,不用媒氏之言的,还要受处罚。

《管子》卷十八《入国篇》曰:

> 凡国都皆有掌媒。丈夫无妻曰鳏,妇人无夫曰寡。取鳏寡而合和之,予田宅而家室之,三年然后事之,此之谓"合独"。

《管子》的"合独"就是《周礼》的"会男女",取鳏寡而合和之,也是叫他们自相为婚媾,其目的不外乎使之生殖,蕃育人民。

这种礼俗,表现于礼典的,便是禖祀。

《礼记·月令》"中春之月"曰:

> 是月也,玄鸟至;至之日,以大牢祠于高"郊"〔〕禖,天子亲往。后妃率九嫔御。乃礼天子所御,带以弓韣,授以弓矢于高禖之前。

《周礼·地官》媒氏和《礼记·月令》所记为一事;其时间皆在中春之月,其事皆言男女婚媾。不过《周礼》所说的似指一般的士民,而《月令》则确乎是指皇室;《周礼》所说的,仅指婚配,而《月令》所说的,则兼及祈子。其实这事情又是一而二,二而一,结婚必能生子,生子必须结婚;而古代的结婚,又似在神前举行,媒与禖实为一字。故《礼记》郑注云:"变媒言禖,神之也。"这话是不错的。

在这里应当注意的是"乃礼天子所御,带以弓韣,授以弓

矢于高禖之前"的一段话。郑玄注曰：

> 天子所御谓今有娠者于祠，大祝酌酒饮于高禖之庭，以神惠显之也。带以弓韣，授以弓矢，求男之祥也。《王居明堂礼》曰："带以弓韣，礼之禖下，其子必得天材"。

"求男之祥"和"其子必得天材"，明白地说明禖祀为祈子之祀。"带以弓韣，授以弓矢"当为表演着模仿的类似魔术的行为，并且在这种时机之下，天子和妃嫔或许还要表演性交。

蔡邕《月令·章句》曰：

> 高禖，神名也；高犹高也，禖犹媒也，吉事先见之象，谓人之先，所以祈子孙之祀也。……后妃将嫔御，皆会于高禖，以祈孕妊。御者，进也。凡衣服加于身，饮食入于口，妃妾接于寝，皆曰御。天子所御，谓后妃以下，至御妾，孕妊有萌牙者也。韣，弓衣也；祝以高禖之命，饮之以醴，带以弓衣，尚使得男也。[2]

"乃礼天子所御"照蔡邕说"妃妾接于寝皆曰御"，那吗，我所猜想的，或许不过分荒唐和没有根据吧！总之，在这里我们应当记住的，便是媒氏之官或高媒之祀是掌握人间的婚媾和求子之事就够了。

这种祭祀是普遍的，又不限于一时一地。

《墨子》卷八《明鬼篇》曰：

> 燕之有祖，当齐之社稷，宋之桑林，楚之云梦也。此男

女之所属而观也。

郭沫若先生以为这和祀高禖的情形相合，因而说祖，社稷，桑林，云梦即诸国的高禖。[3]《春秋》庄公二十三年："公如齐观社"，三传皆以为非礼，而《谷梁传》解释非礼之故，曰："以是为尸女也"。郭先生据《说文》"尸，陈也，象卧之形"说尸女即通淫之意；社祭尸女，与祠高禖时天子御后妃九嫔的情事相合，故知社稷即齐之高禖。《桑林》与《诗·鄘风·桑》中所咏为一事，《鄘风》即《卫风》，卫宋皆殷后，故知桑林即宋的高禖。云梦即高唐神女之所在，而楚先王幸神女与祀高禖的情事也相似，故知云梦即楚的高禖。燕之驰祖，其祥虽不得而知，但《墨子》说它等于齐之社稷，宋之桑林，楚之云梦，则祖是燕的高禖，当亦可信。那吗，由此说来，高禖——这司"婚媾"和"祈子"的礼祀是各民族通有的祀典了。

于此应当讨论的是高禖之祀究竟起于何时。郑玄说：

高辛氏之出，玄鸟遗卵，娥简吞之而生契。后王以为媒官嘉祥，而立其祠焉。

郑意以为高禖之祠是高辛氏以后才有。这是错误的。我在上面已经说过，先民对于生殖是非常重视，因为生殖是延续民族的原动力，是强大一民族的根源，我又说过高禖的职责有二：一司婚媾，一司祈子，那吗高禖之祀是与生民而俱来，假定高辛为实有其人，则此祀一定更在高辛之前。蔡邕的话是不错的：

祭邕以为禖祀是高辛以前旧有，……不由高辛氏而始有高禖。

由此说来，高禖之祀是各时代各地域通用的祀典，可无疑问了。

## 二　高禖石

祭祀必有宔，宔为神的象征或凭依。

《说文》一上《示部》曰：

祏，宗庙主也。周礼有郊宗石室。一曰大夫以石为主，从示石，石亦声。

又七下宀部曰：

宔宗庙宔祏也。从宀主声。

案祏宔二字为转注，实为一字。祏从石声，古无舌上音，石隶"铎"部"定"纽下，宔从主声，主在"侯"部"端纽"；"端定"二纽，近双声也。我以为最早的宔皆用石，所以才以宔解祏，以祏训宔。许慎云："大夫以石为主"乃后代之事，不能用来说明神宔的最初的情形。古代礼书中虽没有明说高禖之宔为石，但就后人的追述，确知高禖之宔用石。

《汉书·郊祀志》记汉家祀典最详，但可及禖祀；惟见于《戾太子传》："初上年二十九乃得太子，甚喜；为之禖。

使东方朔，枚皋作皋祀”，[5]及《枚皋传》[6]皆不言禖主用石。然杜佑《通典》引束皙之言，云禖主用石。《通典》卷五十五曰：

汉武帝晚得太子，始为立高禖之祠。高禖者，人之先也，故立石为主，祀以太牢也。

魏明帝时高禖主亦用石。《通典》又曰：

魏禖坛有石。青龙中造。许慎云“山阳人以石为主。”[7]

我想杜佑的话是有根据的。到晋代为高禖石还惹起一番争辩。此事首见于晋史家[8]干宝《搜神记》卷七。

元康七年，霹雳破城南高禖石。高禖，宫中求子祠也。贾后妬忌，将杀怀，愍，故天怒贾后，将诛之应也。

《隋书·礼仪志》二记此事更详：

晋惠帝元康六年，禖坛石中破为二。诏问石毁，今应复不。博士议礼无高禖置石之文，未知造设所由；既已毁破，可无改造。更下西府博议，而贼曹属束皙议以石在坛上，盖主道也；祭器弊，则埋而置新。今宜埋而更造，不宜遂废。时此议不用。后得高堂隆故事，魏青龙中造立此石，诏更刻石，令如旧制高禖坛上，埋破石入地一丈。案梁太

庙北门内，有石文如竹叶，小屋覆之，[9]宋元嘉中修庙所得。陆澄以为孝武时郊禖之石。然则江左亦有此礼矣。[10]

晋的高禖石当因魏之旧，观杜佑《通典》及《隋志》所言"高堂隆故事"可知。到此时，高禖用石之体，已经能使人诧异了。

在后代史书中，明白地记载高禖宝用石的，只有宋代。马端临《文献通考》卷八十五：

宋仁景景祐四年，御史张奎请亲祀高禖，下礼院，定筑坛南郊。春分之日祀青帝，本《诗克》禖以祓之义，配以伏羲，帝喾，以禖神从祀，报古为禖之先。石为主，依东汉晋隋之旧。[11]

就以上可知高禖宝用石，称之为高禖石，或简称禖石。只于高禖石的最初的形象，据我推想大该是象征着人类的生殖器吧！

## 三　先妣即高禖与先妣化石的传说

闻一多先生在他的大作《高唐神女传说之分析》里有一点大发现，便是他说："古代各民族所祀的高禖，全是各该民族的先妣。"我为读者的方便计，将闻先生原文迻录如左：

夏人的先妣是涂山氏，《史记·夏本纪索隐》引《世本》曰："涂山氏女名女娲"，而《路史·后纪》二以女娲为

神禖，《余论》二又曰，"皋禖古祀女娲。"这是夏人的高禖祀其先妣之证。《礼记·月令》郑注曰："高辛氏之出，玄鸟遗卵，娀简吞之而生契，后王以为媒官嘉祥而立其祠焉。"《疏》引《郑志》焦乔答王权曰："娀简狄吞凤学之后，后王以为媒官嘉祥，祀之以配帝，谓之高禖。"这是殷人的高禖亦祀其先妣之证。《鲁颂·闷宫传》说闷宫是先妣姜嫄的庙，又引孟仲子说曰是禖宫也"。禖宫即高禖之宫。闷宫是高禖之宫，又是姜嫄的庙，这是周人的高禖亦祀其先妣之证。夏殷周三民族都以其先妣为高禖，想来楚民族不会是例外。因此我以为楚人所祀为高禖的那位高唐神，必定也就是他们那"厥初生民"的始祖高阳，而高阳则本是女性，与夏的始祖女娲，殷的始祖简狄，周的始祖姜嫄同例。"[12]

闻先生在这里给我打下了很巩固的基础，因为以此为出发点便可以很迅速地达到本题的正文，而用不着我来多费笔墨。我在前面已经说过高禖之职主司婚媾与生育，而高禖之主为石。因此，我不禁想起在上举诸先妣中，不是同有化石生子的传说吗?我以为诸先妣之所以有此种传说，即因诸先妣为高禖，而高禖之主又为石之故。由于此种灵石崇拜，而生出关于灵石的传说。我想这种推测是不会太错的。

(1)涂山氏化石生启

《山海经》第五《中山经》曰：

泰室之山(郭璞曰：即中狱嵩高山也。)……上多美石。"郭璞注曰："次玉者也。启母化为石而生启，在此山。

这块“美石”就是汉武帝所见的启母石。

《汉书》第六《武帝纪》曰：

元封元年……春正月，行幸缑氏。诏曰：“朕用事华山，至于中狱(文颖曰：嵩高也)。获驳麃，见夏后启母石。

武帝亦曾祭之。《汉书》卷二十五下《郊祀志》曰：

又罢……孝武薄忌太一，……夏后启母石，万里沙，八神延年之属。

案涂山氏化石生启的传说最早见于《随巢子》。其言曰：

禹娶涂山，治鸿水，通轘辕山，化为熊。涂山氏见之惭而去，至嵩高山下化为石。禹曰“归我子！”石破北方而生启。[13]

颜师古《汉书·武帝纪注》曰：

启夏禹子也，其母涂山氏，女也。禹治洪水，通轘辕山，化为熊。谓涂山氏曰：“欲饷闻鼓声乃来。”禹跳石，误中鼓，涂山氏往见，禹方作熊，惭而去，至嵩山下，化为石。方生启，禹曰：“归我子！”石破北方而启生，事见《淮南子》。[14]

我以为涂山氏所以有此种化石生启的传说，即因涂山氏为夏先妣，又为夏高禖，高禖职司婚媾，故有与禹恋爱的传说，又因高禖主为石，所以又展转地生出化石的传说。下例皆仿此。

(2) 禹生于石

传说上涂山氏化石生启，其实禹也是生于石。这父和子正用着同一的方法而出世。

《太平御览》卷五十一引《随巢子》曰：

禹产于䃌石，启生于石。

《淮南子》卷十九《修务篇》曰：

禹生于石。高诱注曰："禹母修己感石而生禹，折胸而出。"

《遁甲开山图》曰：

古有大禹女娲十九代孙，寿三百六十岁，入九嶷山仙飞去。后三千六百岁，尧理天下，洪水既甚，人民垫溺。大禹念之乃化生于石纽山泉。女狄暮汲水得石子如珠，爱而吞之。有娠，十四月生子。及长能知泉源，代父鲧理洪水。尧帝知其功如大禹知水源，乃赐号禹。[15]。

女狄汲水得石子如珠，爱而吞之，当亦如嵩高山的启母石之为"美石"一样。这在下文还不时要提及。

禹生之地名曰石纽或曰石夷。

杨雄《蜀王本纪》曰：

> 禹本汶山郡广柔县人，生于石纽。其地名刳儿坪。禹母吞珠孕禹，圻副而生于县涂山，娶妻生子名启。于今涂山有禹庙，亦为其母立庙。[16]

于此应当注意的是涂山氏是禹的妻子，又是禹的母亲。这例如"重华"之为舜母又为舜妻的事一样，我另有专文讨论。

焦赣《易林》卷十六"既济之比"：

> 舜升大禹，石夷之野。徵诸王洌，拜治水土。

赵晔《吴越春秋・越王无余外传》第六：

> 鲧娶于有莘氏之女，名曰女嬉，年壮未孳。嬉于砥山得薏苡而吞之，意若为人所感，因而妊孕。剖胁而生高密[17]，家于西羌，地曰石纽，石纽，在蜀西川也。

皇甫谧《帝王世纪》曰：

> 伯禹夏后氏，姒姓也。父鲧妻修己，见流星贯昴，梦接意感。又吞神珠薏苡，胸圻而生禹于石坳。

陈寿《三国志・秦宓传》、谯周《蜀本纪》、常璩《华阳国志》，《括地志》、《水经注》等书并以禹生于石纽。我以不但禹生于石的传说是出于高禖的崇拜，即生禹之地的石纽、石夷，其

得名，怕也与禖石有多少关系吧。

（3） 女娲石与女娲炼石补天

女娲即涂山氏为夏先妣及高禖。[18]女祸亦有化石的传说。

《太平御览》五十二引王韶之《南康记》曰：

> 归美山山石红丹，赫若采绘……名曰女娲石。大风雨后，天澄气静，闻弦管声。

女娲所化之石，赫若采绘，与嵩高山启母所化的"美石"相同。这块赫若采绘的美石，在后代还出现过一次。

《旧唐书》卷三十七《五行志》曰：

> 乾元二年六月，虢州阌乡县界黄河内女娲墓，天宝十三载，因大雨晦冥，失其所在。至今年六月一日夜，河滨人家忽闻风雨声，比见其墓踊出，上有双柳树，下有巨石。二柳各长丈余。郡守图书以闻，今号风陵堆。

可见女娲化石的传说，在后代还不衰。

女娲既有化石的传说，那吗你一定会想起女娲炼石补天的故事来。这是很自然的而且很合理的联想。

《淮南子》卷六《览冥篇》：

> 往古之时，四极废，九州裂。天不兼覆，地不周载……于是女娲炼五色石以补天，断鳌足以立四极。

女娲用以补天的是"五色石"亦即女娲所化的赫若采绘的美石。我们要问女娲为什么能炼石补天，何以会有这样的传说，造成此传说的观念自何而来，有何根据，我以为那就是因为女娲是夏先妣与高禖，而高禖之宝用石。到后来，人们的记忆随着年代的悠久而模糊——忘掉女娲的禖宝是石，而以为女娲变石，更从此造出炼石补天的传说，荒唐索性就让它荒唐到底；无怪乎后代的"信史"专家便痛斥其非了。崔东壁便闹过这种笑话。

崔述《补上古考信录》卷之下曰：

> 至于触山补天之说，本之《淮南子》，《淮南》又因《楚辞》之文而附会之者。……头能触山而使之崩，山能倾天地而使之缺折，则鲁阳之挥日，愚公之移山，真可谓平平无奇矣！

其实若以古代的礼俗，推求传说的根源，则此种传说自可应刃而解了。

(4) 巫山神女为楚先妣及神女石

闻先生在《高唐神女传说之分析》里说高唐神女是楚之先妣与高禖。"高唐"实即"高阳"。母系社会变为父系之后，先妣亦随之由女性变为男性，高唐与高阳这才分为二人。闻先生此说是卓确不可移的。我还得到几条证据，以补充高唐神女为先妣之说。

(1) 《渚宫旧事》三引《襄阳耆旧传》曰：

> 襄王与宋玉游云梦之台，望朝云之馆，其上有云气，

变化无穷。王曰："何气也？玉曰："昔者先王游于高唐，怠而昼寝。梦见一夫人……曰："我夏帝之季女也，名曰瑶姬，未行而亡，封于巫山之台。……闻君游于高唐，愿荐枕席。"王因幸之。既而言之曰："将抚君苗裔，藩乎江汉之间。……

2 《魏书帝纪序纪》曰：

初圣武帝尝率数万骑，田于山泽，欻见辎軿自天而下。既至，见美妇人，侍卫甚盛。帝异而问之。对曰："我天女也，受命相偶。"遂同寝处。旦请还，曰"明年周岁复会此处。"言终而别，去如风雨。及期，帝至先所田处，果复相见。天女以所生男授帝，曰："此君之子也，善养视之。子孙相承，当世为帝王。"语讫而去，子即始祖也。

(一)明言神女为楚之先妣，(二)与神女故事酷肖，盖即脱胎于神女故事，至少也可作旁证。

我在《九歌山鬼考》里更证明山鬼就是高唐神女。[19]山便是巫山，鬼便是神女。《楚辞·九歌》是楚国的国家祀典，楚人祀"山鬼"便是祀高禖。《九歌》的《山鬼》和《文选》的《高唐赋》所言为一事，《山鬼》是较原始的记录或祝辞，《高唐赋》不过是把此事铺张和加详而已。因此"楚人祀高唐神女为高禖"这一命题，可以从《高唐赋》一直追溯到《九歌山鬼》与《墨子·明鬼篇》所说的"燕之有祖，当齐之社稷，宋之桑林，楚之云梦"的话相参证，在时代也相近，则更可以相信无疑的了。

然则，楚先妣的巫山神女有没有化石的传说呢？我说有

的。从《山鬼》里便可以看到一点影像。

《山鬼》曰：

> 余处幽篁曾终不见天。

这"幽篁"二字并不是偶然的，或泛泛提到的，因为巫山神女传说中也有这种东西，那便是"扫坛竹"。[20]五代蜀人杜光庭所撰的《墉城集仙录》中有一篇《云华夫人传》，所载即巫山神女的故事，篇末有这样一段话：

> 有祠在山下，世谓之大仙。隔峰有神女之石，即所化之身也。复有石天尊神女坛，坛侧有竹垂之若彗。有槁叶飞物着坛上者，竹则因风而扫之，终岁莹洁，不为之污。楚也世祀焉。[21]

云华夫人的故事是由两个故事凑成，一是涂山氏与禹的故事一是巫山神女的故事，二者又或许是一个故事，所以云华夫人的一半是巫山神女，这在神话中是常有的事。

宋罗泌《路史余论》卷九。

> 云华者云王母之女，巫山神女也。

闻先生在《高唐神女传说之分析补记》也说到这一点，那吗"隔峰有神女之石，即所化之身也"不是分明地说巫山神女有化石的传说吗？

不特此也，我以为为竹所扫之坛，为石坛，亦神女所化之

石，原来也是神女的禖石。我们看后代高禖石有没有和竹子发生过关系。

《隋书·礼仪志》[21]：

> 梁太庙北门内道西有石，文如竹叶，小屋覆之，宋元嘉中修庙所得，陆澄以为孝武时郊禖之石。

神女即高禖之神，其“坛侧有竹，垂之若篲，”而晋孝武时禖坛石“文如竹叶”，可见禖坛石与竹确有着极悠久的关系，更可以推证此为竹所扫之石，必为神女的禖石无疑了。

说巫山神女化石似乎在宋玉《神女赋》中也可以捉摸一点影子。《神女赋》曰：

> 须臾之间，美貌横生；晔兮如华，温兮如莹；五色并驰，不可殚形。[22]

“温兮如莹”的莹，或者就是指神女石吧，并且又说“五色并驰，不可殚形”，则此莹又为五色，与女娲的“五色石”，涂山氏的“美石”又相似，这或者不是徒然辞藻上的修饰吧！

宋马永卿《神女庙记》：

> 既化为石，又化为人。千状万态，不可殚述。[23]

马文莫非是因《神女赋》而云然欤！即使不是推演《神女赋》的话，但神女化石为后人所深信，是确无疑问的了。

以上四个神话:涂山氏化石生启,禹生于石,女娲石和炼石补天,巫山神女石,有数点相同之处。(一)四者皆为女人;(二)皆是各民族的先妣;(三)都曾与男人发生恋爱。涂山氏使其妾候禹涂山之阳,[24]和高唐神女向楚王自荐枕席,同是淫缅的行为;同是《国语·楚语》所说的"人神杂糅"的故事;(四)都有生子的传说,涂山氏化石生启,禹母修己或女狄感石而生禹,巫山神女的传说虽没有明言生子,但神女对楚生王曰:"将抚君苗裔,藩乎江汉之间"则生子之事,意在言外;(五)涂山氏化美石,女娲炼五色石,巫山神女之石亦为五色,这一点也全然相似。难道说这几个故事是出于一个来源吗?那也许!但这不在本题范围以内,姑且不论。

在这里只剩下一个明白的一望而知的结论:那便是诸神女之所以有这样的传说,就是因为她们是各民族的先妣,先妣兼禖神,所以有人间恋爱的故事,和生子的传说;高禖之主为石,所以神女有化石的传说。"神女化石"这神话的背后是横存着古人对于灵石崇拜的礼俗。用礼俗来说明神话,神话的神秘性完全被剥掉;用神话来证明礼俗,礼俗的存在更豁然举现于吾人的眼前了。

## 四　后代民间的乞子石及其他

我们知道高禖是宫中祈子的祭祀,是宫家的祀典,与此相应的,在民间也应有类似的祭祀。果然,我在后代的文献中,找到一些材料。

《太平御览》五二引《郡国志》:

乞子石在马湖南岸，东石腹中，出一小石；西石腹中，怀一小石。故僰人乞子于此，有验，因号乞子石。

宋乐史《太平寰宇记》曰：

[乞子石]在州(四川叙州府宜宾县)南五里，两石夹青衣江对立，如夫妇相向。故老相传，东不从西乞子将归。故风俗云无子者祈祷有应。

又曰：

石乳水在州(四处简州)东北二十一里玉女灵山。每三月上巳日有乞子者，漉得石即是男，瓦即是女，自古有验。

在民间的乞子石，和宫的禖石，作用是一样的。这原来是一种礼俗，不过禖祀在宫廷贵族的文饰之下，变得文雅了，抽象了，仪式化了，但在民间还保存着原始的姿态。《郡国志》所说的"东石腹中，出一小石；西石腹中，怀一小石，"这该与郊禖石的本来面目相近吧！

《太平寰宇记》所说的简州的风俗，和《诗经·小雅·斯干》有几分相似。《寰宇记》说三月上巳日有乞子者，漉得石即是男，瓦即是女。《斯干》说：

乃生男子，载寝之床，载衣之裳，载弄之璋。……

乃生女子，载寝之地，载衣之裼，载弄之瓦。……

璋是一种玉石，《说文》一上《玉部》曰："璋，剡上为圭，半圭为璋，从玉章声"。生男，使之弄璋，生女，使之弄瓦，这礼俗和漉得石即是男，瓦即是女，该有相当的关系。总之，这来源当甚古。

得石举勇的信仰，在这里有一个佳例，我得赶快补出来。《后周书》卷二十九《高琳传》

> 高琳字季珉，其先高句丽人也。……琳母尝祓禊泗滨，遇见一石，光采朗润，遂持以归。是夜梦见一人，衣冠有若仙者。谓其母曰："夫人向所将来之石是浮磬之精，若能宝持，必生令子"。其母惊寤，便举身流汗，俄而有娠。及生（子），因名琳，字季珉焉。

高琳的母亲所取之石为光采朗润，得生令子，禹的母亲女狄暮汲水得石爱而吞之——当亦美石无疑，因得生禹；又称禹母修己感石之精而生禹。这种类似的传说，只是一种民间的信仰在作祟，那便是因为古人对于生殖石（禖石或乞子石）的崇拜，才有这样的说话。

还有一段记载，文中虽不明言为乞子石，但其性质常亦与此无异。宋王明清《挥麈余话》：

> 三衢境内地名张步溪中，有石，里人号曰团石。有谶语云："团石圆，出状元；团石仰，出宰相。"乙丑岁水涸，石忽如圆镜，明年刘文孺章魁天下；前岁大水，石乃侧仰，而去年余拜相。此与闽中沙合南台，盖相似也。

这种信仰到现在还残存着，而且在外国也有类似的迷信。[25]我在上文已经说过诸神女有化石的传说，这在民间有没有相似的故事呢？有的。

杨雄《蜀王本纪》：

> 秦王知蜀王好色，乃献五美女于蜀王。蜀王遣五丁迎五女，见大蛇入山穴中。五丁引蛇山崩，五女上山化为石。[26]

题陶潜《搜神后记》卷一：

> 中宿县有贞女峡。峡西岸水际，有石如人形状，似女子，是曰贞女。父老相传秦世有女数人取螺于此，遇风雨昼昏，而一女化为此石。

在后代的方志中，此例更是举不胜举。

《大明一统志》卷十七：

> 石妇山在州城[广德州]东南五十里，群山环绕，中一峰独高，峰之巅有石，高二丈许，如妇人状。旧传谢氏女介洁有守，登山化为石

我想此种女石像，其先皆与《郡国志》所说的乞子石一样，是民间生殖石的崇拜。不过，有的地方，这种迷信还保存着，有的却已经消灭；后人不知其所由，遂妄称曰贞女石。《御览》五十二引《世说》曰："武昌阳新县北山，上有望夫石，状若人立者。

传云：昔有贞妇，其夫从役，远赴国难。[妇]携弱子饯送此山，立望而化为石。”这种“望夫石”或“望子石”，地志中不知有多少，亦当为各地的乞子石。

与女化为石的故事相反的，又有石化为女的故事。

《神仙传》曰：

> 介象字元则，会稽人，入山求神仙。见谷中有石子皆紫色，大如鸡子。象取二枚。见一美女，被服五采。象叩头乞长生。女曰：“急送汝手中物还着故处。”象送石还，女授以还丹方一道。

刘义庆：幽明录曰：

> 阳羡县小吏吴龛，有主人在溪南。尝以一日，掘头船过水溪内，忽见一五色浮石，取内床头，至夜化成一女子也。

介象所遇见的石为紫色，而所化的美女，则为“被服五采”，吴龛所见的则分明是五色浮石。若一回想，你一定会想起高琳的母亲所遇见的石是“光采朗润”，女狄汲水得石，爱而吞之，当亦为美石，女娲石为五色石，涂山氏石为美石，这不完全相似吗？为什么诸记载皆有美石，我想是因为古人所崇拜的灵石，一定是择其嘉美者而礼祀之，如是而已！

综合以上所述作结论如左：

一　古人重视生殖，故有重视生殖的礼俗。

二　禖祀乃婚媾与祈子的祭祀。

三　禖祀之礼为各国所共有，且来源最古。

四　高禖之主用石。

五　先妣即高禖。高禖司婚媾，故先妣有人间恋爱的传说；高禖司生子，故先妣有生子的传说；高禖主为石，故先妣有化石的传说。

六　高禖的祭祀在民间为乞子石的崇拜。

七　与先妣吞石生子的传说相似的，在民间有得石生子的传说。

八　与神女化石传说相似的，在民间有女化为石，石化为女的传说。

---

**注释：**

〔1〕高禖之高本字应作"郊"。《诗·大雅·生民传》用《月令》文，高禖正作"郊禖"。

〔2〕清黄奭辑本（《汉学堂丛书》）。

〔3〕《释祖妣》（《甲骨文字研究》上）。

〔4〕见《月令疏》。

〔5〕《汉书》卷六十三《武五子传》。

〔6〕《汉书》卷五十一曰："武帝春秋二十九，乃得皇[太]子，群臣喜。故皋与东方朔作皇太子生赋。及立皇[太]子禖祝，受诏所为，皆不从故事，重皇太子也。"

〔7〕见许慎《五经异义》。

〔8〕干宝为史家。《晋书》卷八十二本传称：干宝字令升，新蔡人。晋中兴后置史官宝始以著作郎领国史，宝著《晋纪》时称良史。故《搜神记》非尽为小说家言。

〔9〕案此即《谷梁传》所谓屋亡国之社。蔡邕《独断》曰："亡国之社，古者天子亦取亡国之社，以分诸侯，使为社以自儆。屋之，掩其上，使不通天，柴其下，使不通地，自与天地绝也。面北向阴，示灭亡也。"

〔10〕杜佑《通典》卷五十五引下并有"或曰百姓祀其傍，或谓之落星也"等语。

〔11〕参看《宋史》卷一百三《礼志》。

〔12〕《清华学报》第十卷第四期。

〔13〕马骕《绎史》十二引，参看孙诒让辑佚文（《墨子间诂·墨语下》）。

〔14〕案此文不见今本《淮南子》，当为脱误，应补。前人以此非师古者皆妄。

〔15〕《马骕绎史》十二引。

〔16〕《太平御览》八十二引。

〔17〕《史记·夏本纪索隐》引《世本》曰："鲧娶有莘氏女谓之女志，是生高密"。《世本》称禹字高密。闻一多先生以"高密"即高禖之音变，说最是。见《高唐神女传说之分析》。

〔18〕《路史后记》二。

〔19〕《清华学报》第十一卷第四期。

〔20〕关于巫山竹的部分及各地相类似的传说，俱见拙著《九歌山鬼考》，于兹从略。

〔21〕见《道藏》洞神部谱箓类辑本。

〔22〕《文选》卷八。

〔23〕见清杨芳灿《四川通志》卷二十六。

〔24〕《吕氏春秋·音初篇》及《楚词·天问》。

〔25〕日本赤松智城博士于《朝鲜巫俗之神统》（《宗教研究》新第十二卷第五号）中云：朝鲜仁王山麓有夫妇石一对，乡人乞子于其下。其石又称为男根石女阴石，总称为阴阳石。又该文注七曰："济州岛山地郊外有东西相对之弥勒石像。东方为女弥勒，为一种女阴石；西方为男弥勒，为男根石，皆有大有小。前者虽为男子所参请者，然赛客殆无；反之，于后者则妇人之诣者甚伙。小弥勒像又称佛子，妇人之乞子者跨之，为求子之故，而作奇怪的，共感的，模仿的咒术行为。"案此种生殖石崇拜之俗与《郡国志》所言马湖之乞子石，完全相似。

清李调元《南越笔记》卷三："有鸳鸯石在肇庆七星岩口。石凡二，各长丈许，大四五尺，一俯一仰，号曰鸳鸯石，乙卯岁，岩上一巨石坠击伤俯者，明年春兵乱，妇女多被掳掠。人以为此石破碎之兆。又有鸳鸯石在德庆云藤山上，石亦二，一大一小。崇正间大石先坠，去平田数里而止，

后一日，小石复坠，与大石同止一处，又号"公婆石"。案此"鸳鸯石"，与"公婆石"，与祈子石为同类。(见函海本)

〔26〕《太平御览》五十二引参看严可均《全汉文》辑本。

---

**孙作云**(1912—1978)，字雨庵。辽宁复县人。史学家、文学家。1932年在清华大学中国文学系随闻一多学习，选修《楚辞》。以后在北京大学、北京师范大学、东北大学、北京历史博物馆、河南师范大学任职。生前为河南师范大学教授。重要神话学著作有：《中国古代的灵石崇拜》(1937)、《蚩尤考——中国古代蛇氏族研究》(1941)、《飞廉考——中国古代鸟族之研究》(1943)、《说羽人——羽人图、羽人神话、飞仙思想之图腾主义的考察》(1947)、《长沙马王堆一号墓出土画幡考释》(1973)以及相当数量的有关汉墓壁画、画像石、古器物纹饰等神话学考释的论文。

# 苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说*

◯芮逸夫

## （一） 前言（略）

## （二） 四个湘西苗族的洪水故事

在湘西考察苗族时，我们所听到的洪水故事有二：一个是在乾城时听凤凰东乡苗人吴文祥君讲述的，一个是返至凤凰时听该县北乡苗人吴良佐君讲述的。我现在且把那两个故事分别转述如下：

（一）吴文祥讲述的洪水故事（下文引述，简称“祥述故事”）：

古时有一个苗人名叫[a˦ p‘əɣ˥ ko˧ p‘ei˥][1]，年五

* 本文选自《人类学集刊》第一卷第一期，1938年。

十，父逝已久，仅有老母尚在，年已七十余岁了，不幸染了重病；求神服药，都不见效。一日，他的母亲说道："我的寿命将终，恐不能有救了！他听了，大哭不。母亲止住道："我儿要母病愈，只有一法：若得天上雷公[ko˧ so˧]的心来吞服，便可痊愈；不然，命在旦夕，母子就将永别了！"他听罢，满心欢喜，忻然对母亲道："母亲放心，待儿设法取雷公的心来给你服就是。"他便一面煮了许多米饭，一面叫人去到山上剥得许多椿树皮，盖在瓦上；盖好之后，就将煮成的饭撒在污秽之处。即刻阴霾四布，大雨骤至；忽然霹雳一声，雷公从屋顶上跌落在地。[a˧ p'əɤ˧ ko˧ p'ci˧]就双手把雷公捉住，用绳绑缚在屋柱上。他知道雷公最怕的是盐，就要去买盐来腌死雷公。临出门的时候嘱咐家人道："我去买盐，如雷公要讨什么东西，切不可给！"说罢，去了。

雷公待[a˧ p'əɤ˧ ko˧ p'ei˧]去后，就向看守的人讨火；不给，又讨浸过水的火子；看守人以为火既浸水，不可再用，就给了一个。雷公取来吹了几下，忽然现出红火；他就轰隆一声，上天去了。于是大发雷霆，雨下如注。那时[a˧ p'əɤ˧ ko˧ p'ei˧]买盐回家，正走到半路；忽闻雷声，知道雷公已经脱逃；一时怒不可遏。但大雨如注，欲归不得。适见道旁有大树一株，随手一折而断，拿在手中，打雨而行。雷公无法，就用洪水淹他；因此天天不断的下雨，下得世上成了一片汪洋。

有兄妹二人，先见大雨不止，知道大祸将至；取黄瓜种数粒，清晨到园里播种，即刻发芽，及午开花，等到天晚，已结成两个大瓜。二人欢喜，各取一个，提回家中。那

时水势高涨，将及住处：兄妹俩便各将瓜剖开，挖空瓜子，使浮在水面；然后爬入瓜中，随水漂流。

[a˧ p‘əɤ˧ ko˧ p‘ci˥]因见大雨连下数十日，到处洪水滔天；他就乘树浮游，要到天上去找雷公，取他的心。那知雷公早已远避，所以到了天上，还是不见雷公，只见遗下铁棍两根。他就取来，到处乱打乱拨；打一下水，成一江河，拨一下土，成一山陵。因此，地上才有山陵江河之分。后来洪水下注，渐渐现出陆地。

那时兄妹二人也已漂落地面，因见世上无人，妹拟与兄结婚，以传人类；便对兄道："现在世上只剩你我兄妹二人，不若兄妹婚配，以免人类绝种。"

兄惊讶道："兄妹婚配，有违天意，万难依从。"妹便心生一计，忙对兄道："你既不肯，我们且看天意如何。今将磨子一副，从山巅滚下；如到山麓合在一起，你我即应顺从天意，结为夫妻。"兄想磨从山巅滚下，决无再合之理，便即应允。妹却另取一副磨子，预先摆在山麓。然后邀兄各抱一面磨子走上山巅，二人向天拜祷既毕，便将磨子滚下；待到山麓观看，果见磨子合在一起。但兄仍执意不肯与妹结婚。妹又生一计，对兄说道："一次既不肯信，再看二次。今我二人可到山坡，同在一处出发，一向东走，一向西走，走时各不偷眼窥看，若又在一处相遇，就可知道天意有定，你我再行婚配。"兄只得又应允了。二人即刻去到山腰，同在一处地方，分向东西走去。兄只知俯首前进，妹却常常偷眼窥看；走了许久，二人果又相遇。兄羞得满面通红，只得与妹配婚。不久生了一个肉块，无头无脸又无足；二人就用刀剖割抛弃，每抛一块，必叫一声，叫的是什

么声音，就是什么姓，所以有吴、龙、石、麻诸姓；到了最后一块，叫声无用，把它撂去，就成廖姓。兄妹二人割到天晚，回家就睡觉，到明晨起来一看，只见昨天抛弃肉块的地方，都有了人。问他们时，都不知来自何处。后经兄妹俩说出来由，才都知道。因此世人奉祀为神，就是现在还傩愿时奉祀的傩公傩母。

（二）吴良佐讲述的洪水故事（以下引述，简称“佐述故事”）：

雷，苗名[ko˧ so˧]，与[ko˧ peŋ˧]是很好的朋友。他们是时常来往的。有一天，[ko˧ so˧]到[ko˧ peŋ˧]的家里来；[ko˧ so˧]整备酒饭给他吃，吃完了，[ko˧ so˧]道：“我平素最恨生长在鸡屎上的菜，所以绝不吃的。”[ko˧ peŋ˧]答称“是是。”没有多久，[ko˧ so˧]又到[ko˧ peŋ˧]家来了。[ko˧ peŋ˧]就悄悄的吩咐他的儿女专摘取生长在鸡屎上的菜来，请[ko˧ so˧]同吃；吃完之后，才对他说道：“你说最恨的菜，今天我们已经吃了！”[ko˧ so˧]听了，气忿已极，恶狠狠的说道：“我必定要劈死你！”[ko˧ peŋ˧]问道：“你要劈我，从什么地方走来？”“我从屋顶上来；在某日某时，你可要当心！”答罢，去了。

[ko˧ so˧]去后，[ko˧ peŋ˧]就将椿树（苗名[ndu˦ tɕiɣ˦ kəŋ˦]）的皮剥来盖在屋顶。到了某日某时，[ko˧ so˧]果然来了。椿树皮乃是极滑的；[ko˧ so˧]踏在屋顶，便觉身不由主，滑跌一交，滚下地来。[ko˧ peŋ˧]就把他捉住，先罩在大锅内，后又关在铁仓里面，不给饮食。他知

道[ko˦ so˦]最怕的是盐，所以要去买盐来腌死他。临去的时候吩咐他的子女道："我去之后，若[ko˦ so˦]需要什么；切不可给！吩咐已毕，买盐去了。

[ko˦ peŋ˦]去后，[ko˦so˦]果向他的子女要水要火。先时，子女一些也不给，后来[ko˦ so˦]再三的恳求，才给他一些已熄灭的火子与喂猪的臭水。不料他得了火子用力就吹，竟给他吹起火来；不一刻，雷声隆隆，大雨骤至；他便破铁仓而出，随即去找寻[ko˦ peŋ˦]。

那时[ko˦ peŋ˦]走在途中，听得雷声，又见大雨，知是[ko˦ so˦]脱逃，心里十分着急。忽见[ko˦ so˦]赶来，自觉不能抵抗，乃匿身在道旁的牛屎堆里。迨[ko˦ so˦]赶到，不见了[ko˦ peŋ˦]，只见道旁有一牛屎堆；他便手使戈矛，用力刺去，谁知无意中刺中了[ko˦ peŋ˦]的脚。[ko˦ peŋ˦]俟他去后，便负痛回家；不久就死了。

[ko˦ so˦]追寻[ko˦ peŋ˦]不得，忿怒异常，一时就打起大雷，下起大雨；一连七日七夜，下得洪水滔天。幸得太白金星送给[ko˦ peŋ˦]的子女一个葫芦种子；他们把那种子寅时种下，卯时长成，当日就结成一个大葫芦，如船般大。洪水涨时，他们兄妹俩同入葫芦避水，遂得不死。后来上帝降旨，止住洪水，兄妹二人降落地面。

当时人类都已被水淹死，金鱼老道乃撮合兄妹二人配成夫妇，遂得遗传人类。这兄妹二人，就是现在"还傩愿"的时候奉祀的傩公傩母。

**我们返京后接得他们所寄关于洪水故事的两个歌谣，一个就是吴良佐君钞寄的，另一个是乾城苗人石启贵君钞寄的。**

我再把这两个歌谣转录如下：

(二)吴良佐钞寄的《傩公傩母歌》[2]：

李王娶妇颜氏女，成婚多年不怀孕；太白金星赐八豆，一口吃下生八人。后园里面有桃树，桃树脚下出妖精；玉帝差遣雷公将，差来地下收妖精。霹雳一声惊天地，捉捉张良八个人；却被张良来动手，拿住雷公难脱身。上帝玉皇心大怒，七日七夜下霖霖；只因洪水涨天界，淹死盘古一朝人。寅时种瓜卯时生，辰时瓜长上牵藤；一刀剖开是葫芦，兄妹二人去藏身。只留伏羲两兄妹，葫芦里面藏了身；上摆天来下摆地，摆到天界南海门。葫芦摆到天门上，惊动玉皇大帝身；上帝玉皇闻知道，急问两班文武臣。若是他是凡间子，拿去妖公问罪名。葫芦里面忙答应，我是凡间有灵人。张长手来李长脚，打脱雷公上天廷。掌牢天井忙不住，开了南方河海门。后来洪水都消了，葫芦走出一双人；只因天下人民绝，岳王与妹要配婚。心中思想无计较，去到灵山把香焚；你到东山去烧香，我去南山把香焚。若是香烟来结团，妹妹与你结为婚。祷告苍天齐发火，两边香烟结一团。看见香烟快结团，妹妹急忙躲藏身。伏羲看见妹妹走，随后追赶不稍停。伏羲行到中途上，巧遇金龟老道人；金龟开言从实讲，西眉山上去藏身。伏羲听得这句话，急忙前往寻妹身；果然寻见妹妹面，松树脚下拜为婚。妹妹开言问兄道："谁人报告你真情？"伏羲从实回言答："金龟老道报得真。"后生一个肉胞胎，无头无脑不分明。伏羲祷告天和地，将刀剖开看分明。见有十二童男子，又有十二童女人；就把儿女安名字，置了百家姓

人名。当初水漫人民绝，正是皇王初起根；若无皇王来起奏，万国九洲少人民。自从我皇起立世，安定乾坤治人民；如今世上人供养，供养我皇为祖神。

(四)石启贵钞寄的《傩神起源歌》[3]：

讲古事来要最古，说新闻来要最新；黄帝以后我不讲，单唱初民一段情。古时到处荒凉土，四面八方没有人；天上禾耸管世界，地下禾壁创乾坤。禾壁是人名和姓，禾耸就是雷公名；一在天上一在地，彼此不睦怀恨深。各显妙法图报复，要达目的快其心；雷公降下三年雪，禾壁雪上露赤身。雷公又晴三年久，禾壁靠火还说冷；因是雷公不服劲，要用斧劈他原身。禾壁知道其中意，忙用滑皮盖屋顶；假说要落三天雨，才能劈着他原身。那知滑皮被雨湿，光滑难踹会滚人；雷公闪火降下地，踹着屋顶滚地坪。就被禾壁来动手，关在仓内难脱身；预备用盐来腌灭，急往商店去找寻。趁着禾壁商店去，雷公闪光闹沉沉；禾壁子女亲眼见，即到仓边看个真。雷公一见开言道："要火要水是真情。"二人那知其中意，急忙转步就去寻。水火二人都送到，雷公吩咐听原因："赐你两颗仙瓜种，好好保存放在身。后遇狂风下大雨，忙把仙瓜种完成；若是洪水滔滔涨，可到瓜内去藏身。说罢一声火光闪，斧劈仓破脱了身；一朵黑云化身去，即时天上显威灵。禾壁走到中途上，知道雷公脱了身；双手拍胸一声叹："这番冤恨雪不成。"雷公腾云空中望，看见禾壁路上行；因知禾壁好妙法，徘徊天空不敢擒。道旁有树大三围，禾壁一见巧计生；一手将

树来折断，拿起树干打水行。雷公一见无办法，才用洪水淹他身；忙使鳌鱼去塞海，五湖海水不流行。即起狂风并暴雨，七日七夜雨霖霖；洪水因此滔滔涨，一时涨起到天门。世上之人无处躲，男女老少命归阴。兄妹记得雷公话，就把仙瓜种完成。先将瓜种撒下地，即时发芽就牵藤；开花结果来得快，结成大瓜空中心。兄妹二人瓜内躲，漂漂荡荡到天门。雷公炉内去打铁，打成快箭四五根。盘古把箭拿在手，分别放射海水门；一箭射出退海水，二箭射出现山林。五湖四海射五箭，齐天洪水就消尽。兄妹双双出仙瓜，但见世上没有人。山林不闻鸟兽叫，平地不见人畜行；猪羊牛马都绝迹，遍地荒凉冷清清。妹妹心忧无计较，哥哥忽然巧计生；他想若要留人种，惟有兄妹配成婚。想罢即忙开言道："妹妹听兄说原因：依礼说来原不该，兄妹本是同根生。但因世上没有人，且变礼法来配婚。小妹听说回言答："哥哥在上且请听：你我同娘共母养，不是别姓外来人；要我与你成婚配，此事断乎不可行。"哥哥听罢回言道："小妹侧耳再细听：你说同娘共母养，话不虚传果是真。并非世上人多众，到处求婚都可行；如今只剩你我俩，此外无人可配婚。不如与我来婚配，免得日后绝人根。"小妹听了回言道："哥哥听妹说分明：二人园里去剖竹，将竹剖开两片分；各取一片上山顶，由顶把竹往下扔。如果两片合一起，兄妹就该结成婚。"那知哥哥心计巧，先把竹片合端正。二人上山扔竹片，再到山下看分明；下去一看竹果合，小妹无言叹一声。左思右想出妙计："再把磨子看分明；如果磨子又合起，自应与你结为婚。你我抬磨上山去，各把一面往下扔；扔下磨子再去看，看它合成合不成？"那

知哥哥多巧计，早把磨子先合成；待把磨子扔山下，一看自然又合成。小妹看了无言答，预备逃走不成婚；妹妹急忙往前走，哥哥追妹随后行。赶了三天三夜半，肚饿一刻不留停；用尽平生好气力，只见行迹难近身。赶至一条狭道路，妹妹遇狮忙转身；哥哥一见回身转，急忙追上把妹迎。双手将妹来抱住，青天白日结成婚。成婚一年生一子，讵料这子是怪人。四肢形同人模样，是男是女分不清；忙将此子用刀割，一人拿做百块分。全身四体割完了，分别抛弃在山林。一块放在堂屋内，封做吴姓掌乾坤。一块放在龙山地，才有龙姓一脉人。一块放在石头上，叫做石姓不差分。一块放在麻园地，把他喊成麻姓人。最后一块无抛处，将它播在地埃尘；后来变人就姓廖，从此才有《百家姓》。明晨四处烟火起，黄河流域尽是人。后来子孙多发达，家财万贯斗量金。禾壁原是先世祖，兄妹就是他亲生。"禾"字取义同"苗"字，如今才有这苗名；五姓吴、龙、石、麻、廖，算是世上先来人。如今世上人多广，二皇究是原始人；世人因此多信仰，年年秋后要敬神。几句来源略表过，事属实在又合情。歌言唱到这里止，马上收场歇住声。

以上四个故事，前两个是在湘西一带苗人中常可听到的传说，后两个是他们在举行一种"还傩愿"的礼俗时唱的歌。苗人的"还傩愿"，大概是由摹仿汉俗而来[4]，所以唱的歌词很多汉化；如《傩公傩母歌》中的"玉帝"、"玉皇上帝"、"岳王"、李王、颜氏、《百家姓》、"万国九洲"等等，《傩神起源歌》中的黄帝、盘古、《百家姓》、黄河流域，及苗姓来源，"禾"字取义的解释等等。这些都是因为汉苗同化后随时随地添上去的枝叶细

节，与故事的“母题(motif)”无损。我们知道，有许多歌谣传说或故事都是大同小异的。大同的地方是它们的“母题”，小异的地方是随时随地添上去的枝叶细节。往往有一个“母题”，经过许多人辗转的传说或歌唱，传播到各地，因为随时随地的改变，变到末了，几乎句句变了；但是无论如何改变，只要我们能把这些歌谣，传说或故事比较着看，剥去枝叶，仍旧可以看出它们原来同出于一个“母题”[5]。所以要研究上述的四个故事，首先要剥去枝叶细节，再拿来互相比较，而后可以看出它们的“母题”是什么。为便于比较研究起见，我们且把那四个故事中的中心人物及重要情节列成一表如下：

| 故事<br>情节 | 祥述故事 | 佐述故事 | 傩公傩母歌 | 傩神起源歌 |
|---|---|---|---|---|
| 兄(傩公) | | ko˧˥ peŋ˧˥ 的儿子 | 伏羲 | 禾璧的儿子 |
| 妹(傩母) | | ko˧˥ peŋ˧˥ 的女儿 | | 禾璧的女儿 |
| 雷公 | ko˧˥ so˧˥ | ko˧˥ so˧˥ | ko˧˥ so˧˥ | 禾耸 |
| 雷故[6] | a˦˥ p‘əɣ˧˥<br>ko˦˥ p‘ei˧˥ | ko˧˥ peŋ˧˥ | 张良(?) | 禾璧 |
| 洪水 | 雷公怒发洪水数十日 | 雷公怒发洪水七日七夜 | 玉皇上帝怒发洪水七日七夜 | 雷公怒发洪水七日七夜 |
| 避水 | 兄妹各入黄瓜避洪水 | 兄妹共入葫芦避洪水 | 兄妹共入葫芦避洪水 | 兄妹共入仙瓜避洪水 |

| 情节＼故事 | 祥述故事 | 佐述故事 | 傩公傩母歌 | 傩神起源歌 |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| 配　偶 | 扔磨子，东西分走 | 金鱼老道撮合成婚 | 分赴东山南山焚香，香烟结团 | 扔竹片，扔磨子 |
| 传　人 | 生下肉块，割弃变人 | 未详 | 生下肉块，割开后发见十二童男童女 | 生下怪胎，割弃变人 |

由上表看来，四个故事中的人物和情节显然有许多地方是各不相同；但是仔细比察，就可知道它们大体是相同的。我们先从那几个人名上来比较着看。第一，兄妹二人，只是《傩公傩母歌》提及兄名伏羲，在其他三个故事中都没有提及，无从比较，且待下文引述他处苗族的洪水故事时再说。

第二，雷公在"祥述"与"佐述"故事中都称[ko˦ so˧]，但在《傩神起源歌》却称禾耸。按"雷，苗名[so˧]（凤凰苗方音），或[soŋ˧]（乾城苗方音）；前者就是"祥述"与"佐述"故事中[ko˦ so˧]的[so˧]，后者就是《傩神起源歌》中禾耸的"耸"（"耸"就是[soŋ˧]的译音）。[ko˧]是苗语中置于具体名词前的一种"字头(prefix)"，并没有一定的意义。这是苗瑶语系中共有的，颜复礼商承祖合著的《广西凌云瑶人调查报告》称之为"附属字"。这个字头或附属字在凤凰苗人多数读作[ko˦]，而在乾城苗人则读作[o˧]；钞寄《傩神起源歌》的石启贵是乾城苗人，所以他用汉字译音作"禾"（湘西凤凰乾城一带汉方音

通读作[o˧˥])。“祥述故事”的讲述人吴文祥与“佐述故事”的讲述人吴良佐都是凤凰苗人，所以他们都读作[ko˦˨]。这个[ko˧˥]就是《苗防备览风俗考》所记苗语：“呼民曰‘果乍’，呼苗曰‘果雄’”的“果”字（“果”就是[ko˧˥]的译音）。苗语“乍”，义即汉人；“雄”，义即苗人自称。“果”就是“乍”与“雄”的字头。可见[ko˦ so˧˥]与禾耸，实在是一语的异读，意义同是“雷公”。

第三，雷敌在“祥述故事”叫[a˧˥ p‘əɤ˦ ko˦ p‘ei˧˥]，在“佐述故事”叫[ko˦˨ peŋ˧˥]，在《傩神起源歌》叫禾璧。[a˧˥ p‘əɤ˦ ko˦˨ p‘ci˧˥]的[a˧˥ p‘əɤ˧˥]，苗语为“祖父”之义；就是《苗防备览风俗考》、《永绥厅志》、《乾州厅志》所记“呼祖曰阿谱”的“阿谱”（当系[a˧˥ p‘əɤ˧˥]的译音）。[ko˦ p‘ci˧˥]与[ko˦˨ peŋ˧˥]的[ko ]和上述[ko˦ so˧˥]的[ko˧˥]相同，禾璧的“禾”与禾耸的“禾”也相同，都是字头；上文已有解释，此处不再说了。禾璧的“璧”，湘西一带汉方音通读作[pie˧˥]，与[ko˦ p‘ei˧˥]的[p‘ei˧˥]除去“吐气”(aspiration)及[ko˦ peŋ˧˥]的[peŋ˧˥]除去“鼻音声尾”(nasal auslaut)的音很相近。按苗语中声母的吐气与不吐气及元音的带不带鼻音声尾，常常有交互转变的现象。如上述的“雷”，凤凰苗语为[so˧˥]，乾城苗语为[soŋ˧˥]，后者带鼻音声尾，前者不带。又日人鸟居龙藏所记贵州安顺花苗语“天”为(dō)，“金”为(kō)；青岩花苗语“天”变为(don)，“金”变为(kon)；而安顺花苗语“人”为(mún)，“铜”为(ton)；青岩花苗语“人”变为(mu)，“铜”变为(to)[7]。前者元音由不带鼻音声尾而变为带鼻音声尾，后者由带鼻音声尾而变为不带。又如“女”(包括女子、妇女、女孩或女儿诸义)，凤凰苗语为[mp‘a˧˥]，乾城苗语为[mba˧˥]；前者声母[p]吐气，后者不吐气。又

据法人德弗洛尔氏(De Fleurelle)所记贵州归化厅(今紫云县)苗语"炭"为(ka tich),"蔚秧"为(tsilai)[8];而据勒巴齐氏(Lepage)所记该处黑苗语"炭"变为(ka t' ie),"蔚秧"变为(ts' i le)[9]。前者声母(t)与(ts)均不吐气,后者并变为吐气。由这些例子上,我们可以看出[p 'ci˦][pie˦]及[peŋ˦],实在都是一音之转。苗语[pie˧](乾城苗方音)或[pei˦](凤凰苗方音)为"头"之义。《乾州厅志》云:"头曰多比","比"音与[peiɣ]相近;《苗防备览风俗考》及《永绥厅志》并云:"呼头曰多北","北"音与[pie˦]也很相近。所以"比"就是[pie˦],"北"就是[p 'ei˦],同为"头"字之义,而"多"同为字头。由这个有"头"字意义的[pie˦]或[pie˧],又引伸而为"始"、"初"之义。如乾城的苗人称一月的第一日为[o˧ pie˧ ɬhaʌ],[ɬhaʌ]为"月",[pie˦]为"初",[o˦]是字头,就是"月初"之义。所以[ko˧ p 'ei˦]的[p 'ei˦],[ko˧ peŋ˦]的[peŋ˦]及禾璧的"璧",都是一语的异读,同为"始""初"之义。我们再把"祥述故事"中有"祖父"意义的[a˧ p 'əɣ˦]连起来,即成了"祖父始初"之义。苗语语法,形容词是在名词之后的[10],可见就是"始祖"之义了。

至于《傩公傩母歌》中的张良,当然不能从音变上去看,也决没有"始祖"意义的可能。但从故事的情节上看,他是相当于其余三个故事中的雷敌;或者就是禾璧、[ko˦ peŋ˦]、[ko˧ p 'ei˦]或[ko˧ pei˦]之误,也很可能。因为这个《傩公傩母歌》与《傩神起源歌》,根本就是受过汉人教育的苗人根据原有传说用汉语歌唱的。传唱《傩公傩母歌》的苗人也许记不起原来的人名,便任意拉上一个中国历史上的或民间传说中的人物如张良之类,再胡乱凑上几个汉姓而妄称李王、颜氏;那都是很可能的。苗人既受过汉人的教育,习闻汉族的历史传说,自然

很容易把汉人附会到苗人的故事中去。这正是崔东壁所谓"记忆失真之弥缝[1]，本属事理之常，并不足怪，也不会损及故事的"母题"。所以我们很可不用做那苗族故事中的汉族人名来源的考证，而简简单单的认为《傩公傩母歌》中的张良就是[ko˧ p'ei˦]，[ko˧ peŋ˧]或禾璧之误，大概不致有错。

以上我们考四个苗族故事中的人名，以下再从故事中的重要情节上来比较着看。

第一，兄妹二人在"佐述故事"及《傩神起源歌》都说是雷敌的子女，其余两个故事都没有提及；他们同避水患，在"祥述故事"是藏身黄瓜，"佐述故事"与《傩公傩母歌》是同入葫芦，《傩神起源歌》是同入仙瓜；决定配偶的方法，在"详述故事"是"扔磨子"与"东西分走"，"佐述故事"是"金鱼老道撮合"，《傩公傩母歌》是"分赴东山南山焚香"，《傩神起源歌》是"扔竹片"与"扔磨子"；结婚后的生育，在"祥述故事"与《傩神起源歌》是生下肉块，割裂抛弃，变化为人，《傩公傩母歌》是生下肉胎，剖开后发见十二童男及十二童女，"佐述故事"未详。

第二，雷公在"祥述故事"是被[a˧ p'əɤ˦ ko˧ p'ei˧]设计擒获，要取心治母病；在"佐述故事"中，[ko˧ peŋ˧]与[ko˧ soɤ]本是好友，因吃菜结仇，致遭擒获；《傩公傩母歌》却说是雷公奉旨捉妖精；《傩神起源歌》又说是禾璧与禾耸彼此不睦，各图报复。

第三，洪水的发生，除在《傩公傩母歌》说是玉皇上帝因雷公遭擒，怒发洪水外，其余三个故事都是说雷公始而遭擒，继而脱逃，因欲报复而发洪水。

以上提出的一些情节，表面上看来似乎不同，其实都是由子辗转的传说，演变而来的。我们知道，传说的生长，最初只有

一个简单的故事作中心的"母题";后来经过众口的传说敷演,这个故事便一天一天的改变面目[12]。或因传闻异词而曲全其解,或因语义失解而附会其说,或因记忆失真而弥缝其词,甚或买菜求益,杂糅多方面的传说而增饰敷演;所以往往有一个"母题",会变成许多大同小异而内容错综复杂的故事或歌谣。我们且举包公的传说做个例:在《宋史》中只记包公知天长县时,断"盗割牛舌"一案;到元朝会变出十四本杂剧,都是记的包公断狱的故事;到明清之际;又变出一部《包公案》,一名《龙图公案》来;后来又演化而为《三侠五义》或《七侠五义》[13]。诸如此类的例子,举不胜举。以此例彼,可见上文所述的湘西苗族的四个洪水故事,虽有许多情节不同之处,还只是小枝细叶的改变,在大体上仍旧可以说是相同的。所以我们可把那四个洪水故事当作一个看,把其中的中心人物与重要情节总结起来,只是下列的几条:

(一)人类的始祖设计擒住雷公,旋被脱逃。

(二)雷公为要报仇,就发洪水来淹人类的始祖。

(三)世人尽被淹死,只留兄妹二人。

(四)兄妹结为夫妇,生下怪胎,剖割抛弃,变化为人。

以上我们研究湘西苗族的四个洪水故事,可得一条结论:

这四个洪水故事的中心"母题",只是以为"现代人类是由洪水遗民兄妹二人配偶遗传下来的子孙。"

## (三)洪水故事中的兄妹二人与伏羲女娲

上文所述洪水故事中的兄妹二人,现在湘西的苗人都信奉为傩神。每年秋后,请巫师,扎彩洞,举行一种"还傩愿"的礼

俗以酬傩神，而称之为“傩公傩母”。考“傩公傩母”之名，见于宋李淖《秦中岁时记》[14]；大概苗人所谓“傩公傩母”是依托汉俗而来。我将别撰专文讨论，此处不赘。现在所要讨论的是《傩公傩母歌》中所唱的“只留伏羲二兄妹，……伏羲看见妹妹走，……伏羲行到中途上，……伏羲听说这句话，……伏羲从实回言答，……伏羲祝告天和地，……；凡六提伏羲之名，可见不是偶然说兄妹二人的兄，名叫伏羲了。初时，我本也认为是传歌的苗人记忆失真后的附会之说。后与马松玲先生谈，知《峒溪纤志》记苗人有祀伏羲女娲之俗。我把清陆次云的原书翻来看，见他记苗人“报草”（恐系“报赛”之误）之俗说：

苗人腊祭曰“报草”，祭用巫，设女娲伏羲位。

又见青乔《苗俗记》也说：

妇有子始告知聘夫，延师巫，结花楼，祀圣母。圣母者，女娲氏也。

看这两段记载，可见苗人所奉祀的神，本非傩公傩母，而是伏羲女娲。伏羲女娲是传疑中的中国古代帝皇[15]，今乃见之于苗族的神话歌谣中，苗人且举行一种宗教仪式以奉祀之。这不能使人不疑，所以我们不能不一考究竟。

我尝读日人鸟居龙藏的《苗族调查报告》，知贵州安顺青苗也有兄妹配偶遗传人类的神话。他记一青苗老人所述的故事如下：

太古之世，有兄妹二人，结为夫妇，生一树，是树复生桃，杨等树，各依其种类而附之以姓。桃树姓"桃"名 Ché lá，杨树姓"杨"名 Gai yang，桃杨等后分为九种，此九种互为夫妇，遂产生如今日所有之多数苗族。比九种之祖先即 Munga chantai，Mun bān（花苗），Mun jan（青苗），Mun lö（黑苗），Mun lai（红苗），Mun la'i（白苗），Mun ahália，M'man，Mun anju 是也。（用国立编译馆译文，见该馆译本页四九。）

另一青苗老人所述略有不同，说太古之世，岩石破裂生一男一女，结为夫妇，后生多数子孙，形成今日的苗族（见同上页四八）。这两个故事的情节虽各不同，然在兄妹结为夫妇，遗传人类的"母题"上看来，与湘西苗族的四个故事大致是相同的。惟并没有说到洪水，更没有提兄妹之名，我们仍得不到比较材料。

又法人萨费那氏（F. M. Savina）的《苗族史》（Histoire des Miao）也记一个相类的洪水故事，我也译录如下：

有一次，水漫世界，涨到天上。

有两对男女，藏身鼓中，以避水灾。一对藏在铁鼓内，不久就沉没了。另一对藏在很轻的木鼓内，所以能浮到天上。在鼓内有各种谷类的种子。木鼓内的一对是姊弟二人。天神问他们为什么上天来。姊弟齐声答道："水已淹没了全地面，世界上已不能住人了！"天神听了此言，立即遣龙下界退水。在第五十天上水都退了，鼓落地面。地上仍很潮湿，好似鸟粪一般。有大鹰来到鼓边，用翅膀挟姊

弟二人到一干燥的高处。后大鹰在地上觅不到食物，姊弟为要报它的恩，把皮肉喂它。各人给它三块肉：头后，腋下及腿弯各一块。这是人类的脑后，腋下及腿弯所以致凹的来源。

姊弟立即到各地播和那带在鼓内的各种种子。

弟尚年幼，姊已长成。后来弟渐渐长成，便向姊求婚。她以姊弟不能结婚的理由拒绝他。弟却说姊是世上唯一的女子。后来他们决意请求天意解决这个问题。起初是把磨子由山上滚落地下，那两片磨子合而不分。后又把针抛在空中，落地仍是连在一起。最后抛两个钱币，既不分散，也不落下。天意是显然的决定了，因此他们姊弟俩就结了婚。

后生一个小孩，无头无手也无脚，圆如一个鸡卵。他们以为小孩或许是在卵内，所以就把它切开。谁知里面也没有小孩；但见切下的肉块落到地上就变成小孩。因此他们就把它尽量切成小块。这样世上才有无数的人，世上才有新的殖民。（见原书 PP. 245—246。）

这个故事，虽中心人物已经由兄妹变为姊弟，但姊弟配偶，遗传人类，在"母题"上仍可说是并没有变。惟也没有提姊弟之名，仍无从与伏羲女娲两个名字比较。

又英人克拉克氏（Samuel R. Clarke）的《中国西南夷地旅居记》（Among the Tribes in South-west China）记有三个洪水故事：一个是黑苗的《洪水歌》，一个是鸦雀苗的洪水故事；这两个是他亲听苗人讲述的。还有一个是花苗的洪水故事，那是听赫微特氏（H. J. Hewitt）转述的。我再一一译录如下：

赫微特氏转述的花苗洪水故事(下文引述,简称《花苗故事》:

一日,有兄弟二人同犁了一丘田,到次日去看时,只见犁过的田已经复原,且更平坦,就像没有动过一样。这样经过四次,他们很奇怪,决定再犁一次,以便坐观其变。等到半夜,见一老妇从天而降,手里持一木板,先把田土拨使还原,再用板压平。兄大声唤弟,叫帮他把毁坏田土的老妇杀死。但弟的意思却要先问明这老妇,究竟为什么要来这样恶作剧。所以他们就问那老妇,为什么要这样使他们徒费辛苦。她告诉他们道:"洪水快要泛滥世界,犁田是没有用的,不过徒费光阴罢了。"她并劝那弟弟预备一个大木鼓,以避水灾;因为他曾阻止他的哥哥杀她。他就砍一段树,挖空中心,口上钉上一张皮。她又劝那哥哥做一个铁鼓;因为他是要杀她的。洪水来时,兄弟二人各到他们的鼓里安身去了。

当水涨时,弟弟请他的妹妹同到鼓内去避难,妹妹便跟他爬入鼓中。哥哥在铁鼓内已为水淹殁,弟妹在木鼓内则安然无恙。水势高涨及于半天,弟妹二人在树中也随水升高;他们在水中流来流去,后为天上神魔所见;神魔以为是一个巨形动物,生着许许多多的角,因为树有许多桠枝。他很惊骇的说道:"我也不过有十二个角,这个东西有那么许多,我怎么办呢?因此它就招呼龙、蜥蜴、蝌蚪、鳗鳝前来清除河道,窜成孔穴,使洪水退去;这样它才能脱离了这多角怪物。

由于龙等的尽力,在二十天之内水就退了。那挖空的

树落在一个很危险的山崖上。适有一只母鹰在那里造了一个窠，孵了两只雏鹰。兄妹二人见了，兄就在头上拔取几根头发编成小绳，把雏鹰的翅膀扣了起来；所以那雏鹰虽然长了毛羽，仍是不能飞行。

母鹰看见雏鹰到了该飞的时候还是不能飞，心里非常奇怪，就去问神仙。神仙道："你可去问那靠近你造窠地方的树干，它能告诉你的。不过你要报答它，把它带到平地上去。"母鹰飞回窠中对树干道："我求你让我的雏鹰飞行。"树内的人答道："如果我让他们飞了，你可能把我带到平地吗?"母鹰自然应允。树内的人解了扣住雏鹰翅膀的发绳，立即能飞行了。于是母鹰就负了内藏兄妹二人的树干飞到地面。

兄妹二人走出了树干，觉得窘极了。没有同伴，没有火，也没有食物。

哥哥见有一只红鸟衔一块旧铁，飞起来击石，能生出火星。他们才发现取火的方法，就取了些干柴生火取暖。

因为世上没有别人，哥哥要想和妹妹配成夫妻。妹妹不肯，哥哥提议到山顶去扔磨子；待到山下去看时，磨已合在一起。后来妹妹又取一根针，哥哥又取一根线，扔至山下，待到山下一看，线又已穿在针上。因此就配成夫妻。后来生了一子，既没有手又没有足；他们去求问神仙，神仙教把它切成百块，散弃百处。他们依照神仙的话实行之后，到次日早晨，所有的肉块都已变成了人；这些人就以散弃肉块落在地所有的东西为姓氏，所以有水、木、石等姓。因此才有百家姓。这就是世上重有人类及其得姓的来源。（见原书 PP. 50—54。）

克拉克氏记述的黑苗《洪水歌》本事(下文引述,简称《黑苗洪水歌》:

A-F'o(即雷)与A-Zie兄弟二人,因争分财产不睦。雷居天上,A-zie居地上。雷用洪水来毁灭陆地时,A-Zie就挖空一个大葫芦藏身;同时搜集了几千百种的种子,装在另一个较小的葫芦里面。

后来地龙吞去了全部的水,山龙吞去了全部的雾,洪水退去,陆地重现。世上的人尽都淹死了,只留A-Zie兄妹二人(A-Zie的妹妹何以没有淹死,歌中未说起);因此,A-Zie就向他的妹妹求婚。她以兄妹配偶是不正当的理由拒绝他。但A-Zie仍是固请不已,妹妹就献议道:"我们各取一面磨子跑上山顶,把它们滚下去;如果到了山下,这磨子能合在一起,我就允许和你结婚。但若不能合在一起,我们可就不能结婚。"

A-Zie一想,这太不可靠了;但他心计乖巧,另觅两面磨子,先在山麓合好。他们滚下磨子,当然是不知去向了;但来到山下,哥哥就指给妹妹看,两面磨子果是合在一起;遂又要求她和他结婚。但她仍不心服,还要试看天意。她说要把一个刀鞘放在山下,各取刀一把,跑上山顶扔下。如果双刀入鞘,她才能和他结婚;否则,就不行。

A-Zie一想,这又是很不可靠的;他就另取双刀,私自插入鞘中,预置山下。他们扔的两把刀,当然又是不知去向的,但到山下,哥哥又指给妹妹看,双刀果又入鞘。到了这时,妹妹就只得允许结婚了。后来生了一个小孩,但

没有手足。A-Zie 大怒，用刀剖割成块，散弃山间。明天早晨起来一看，这些肉块都已变成人了。(见原书 PP. 43—46。)

克拉克氏又记述贵阳南部鸦雀苗的洪水故事(以下引述，简称《鸦雀苗故事》)，也是说洪水退后，只剩了兄妹二人，兄名"Bu-i"，妹名"Ku-eh"。他们也是藏身在大葫芦里面。哥哥要求妹妹配婚，第一次也是到山顶上扔磨子，第二次不同，他们是把两棵树扔到山下，要都结果实，就可以结婚；只有一棵结果也不行。后来他们结婚了，生下两个孩子，既不会哭，又没有手足。他们也是把它切块散弃，后来肉块变成了人。(见原书 PP. 54—55。)

以上三个洪水故事中，《花苗故事》的前段很像倮㑩的洪水故事[16]，后段则与其他苗族故事大体相同。前月四川华西大学博物馆主任美人葛维汉(David Crockett Grabam)氏在金陵大学演讲川南的苗子，所述洪水故事也和《花苗故事》的前段很相像。究竟是谁传给谁，那是很难说的。至于《黑苗洪水歌》与《鸦雀苗故事》，除前者以兄妹的兄为雷公之弟一点不同外，其余情节十九与湘西苗族的洪水故事相同。可见这些洪水故事都是同出于一个"母题"的，所以也可以把它们当作一个故事看。

在这些洪水故事中，只有《黑苗洪水歌》说及兄妹二人的兄名叫"Zie"或"A-Zie"，及《鸦雀苗故事》说及兄名"Bu-i"，据克拉克氏说，苗人用汉语讲述时则称"Fu-hsi"(伏羲)[17]，妹名"Ku-eb"。这几个名字很重要，供给我们很好的比较材料。现在且把这两个故事中所说的兄妹二人之名与《傩公傩母歌》中

所说的兄名伏羲作一比较表如下：

| 故事 名别 | 傩公傩母歌 | 黑苗洪水歌 | 鸦雀苗故事 |
| --- | --- | --- | --- |
| 兄　名 | 伏羲 | A-Zie（或 Zie） | Bu-i（Fu-hsi） |
| 妹　名 | —— | —— | Ku-eh |

看上表，第一可注意的就是《鸦雀苗故事》说的兄名“Bu-i”，而苗人用汉语讲述时所称“伏羲”适与《傩公傩母歌》所说的相符。我们知道，中国古时是没有轻唇音[18]（即唇齿音 dentilabials，[f][v]）的，所以伏羲的“伏”与 Bu-i 的“Bu”，音本相通；伏羲本又作包牺[19]，“包”，当为“伏”字古读的音转；然韵母虽转，而声母与 Bu 音仍极相近。羲或牺与“i”音也很相近。据克拉克氏说，Bu-i 的“Bu”是“祖先”之义，“i”是“一”或“第一”之义[20]。所以“Bu-i”就是“第一祖先”之义。这与我上文所考[a˧ p‘əɤ˧˥ ko˧ p‘ei˧˥]为“始祖”之义正相符合[21]。Bu-i 的“Bu”与[a˧ p‘əɤ˧˥ ko˧ p‘ei˧˥]的[p‘əɤ˧˥]及“阿谱”的“谱”，大概都是一音之转。由此可见“伏羲”也就是“始祖”之义了[22]。至女娲之名，本为单独一个“娲”字；汉许慎《说文》：“娲，古神圣女。”女娲又作炮娲，宋罗泌《路史·后纪注》云：“炮与包、庖同，名娲”。娲字读音，据唐颜师古《汉书·古今人表注》：“娲，音古蛙反，又音瓜”。又《广韵》作古华切，《集韵》作姑华切，并音瓜。瓜与 kueh，音极相近。

其次可注意的是《黑苗洪水歌》中说的 Zie 或 A-Zie 之名，似与伏羲绝不相关；然“Zie”音极近“羲”或“牺”。按羲牺二

字古读，据高本汉(Bernhard Karlgren)氏的《汉文及汉和文分析字典》(Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japancse)并音[xjie]，与 Zie 音都很相近。A-Zie 的"A"，据克拉克氏的解释是人名与亲属称呼前的一个很普通的字头[23]，与我前文所释"祥述故事"中[a˦ p'əɣ˦]的[a˦]正相同，所以 Zie 或 A-Zic 之名，也很像是伏羲的又称。这固然不免牵合；如果没有上文所考可资参证，当然是绝不可信的。

以上是从名字的音读上比察，未免有牵合的危险。以下我们从洪水故事的母题上关于伏羲女娲的传说来比较看看。

上文曾说苗族洪水故事的中心母题只是以为："现代人类是由洪水遗民兄妹二人配偶遗传下来的子孙"。我们现在要问：中国古来是不是有伏羲女娲为兄妹，为夫妇，传人类，及为洪水遗民的传说？

第一，伏羲女娲为兄妹的传说很早就有，汉应劭《风俗通义》说：

> 女娲，伏希[24]之妹(宋罗泌《路史·后纪注》引)。

此外则宋大中祥符时重修的《广韵》"娲"字注说：

> 女娲，伏羲之妹。

又宋郑樵《通志·三皇考》引《春秋世谱》说：

> "华胥生男子为伏羲，女子为女娲，"故世言女娲，伏羲之妹。

又与郑樵同时而稍后的罗泌《路史·后纪》也说：

女皇炮娲，大昊氏[25]之女弟。

又明周游集·黄黉释的《开辟衍绎》说：

女娲系女身，乃伏羲之妹，同母所生（卷一第十一回）。

又近人钟毓龙编的《上古神话演义》也说：

伏羲氏的妹子，号叫女娲氏（卷一第三回）。

由以上所引各节看来，可见伏羲女娲为兄妹的传说，自汉以来，至今不衰。

第二，伏羲女娲为夫妇的传说也很早，如现在所传的伪《三坟书·天皇伏羲氏策辞》即说：

（伏羲）后，女娲。

又元杜道坚《玄经原旨发挥》也说：

女娲氏为伏羲后。

考伪《三坟书》，自宋晁公武以来，大抵都认为出于宋人伪

撰[26]。然该书所记女娲为伏羲后之说，则不始自宋。唐卢仝《与马异结交诗》有"女娲本是伏羲妇[27]之句，可见唐时就有伏羲女娲为夫妇的传说，然尚不始自唐。今所存汉武梁祠石室画像有伏羲像，绘二人：右一人右手执物似矩，下身鳞尾环绕向左；左一人下身也是鳞尾环绕与右相交[28]。这个画像显然是象征二人为夫妇。清瞿中溶《武梁祠堂画像考》即说，左一人必是伏羲之后[29]。又马邦玉《汉碑录文》也有武梁祠石刻，马氏考伏羲画像云：

按此刻伏羲像人道蛇身，两尾相交，与祝诵氏以下作人形者迥异。往在兰山，见古墓中两石柱刻：羲皇、娲皇、农皇及尧、舜像，伏羲亦鳞身，两形尾交。又余家西寨里伏羲陵前石刻画像亦两形并列，人首，一男一女，龙身尾交。予意古之图画羲娲者皆类此。按《帝王世纪》："宓牺蛇身人首"，《楚辞注》："女娲人头蛇身，"《玄中记》云："伏羲龙身，女娲蛇躯，"《灵光殿赋》："伏羲鳞身，女娲蛇躯，"《列子》、《文子》、《史记》皆云："二皇牛首蛇身，"曹植云："今绘画羲娲者，犹真为太牢委蛇之状，"盖自古记之矣（卷一）。

又近人容希白先生的《汉武梁祠画像考释》记武梁祠石室第一石第二层的画像说：

其上山形横列，第一段画二人，右为伏羲，冠上方下圆。左手平举，右手执物似矩。下身鳞尾环绕向左。右为女娲，面泐。身同伏羲，尾亦环绕与右相交（页七）。

由以上所引诸家的伏羲画像考释看来，可见伏羲女娲为夫妇的传说，最晚当在东汉以前。按汉时盛行的纬书，《诗含神雾》有“赤龙感女娲”(《北堂书钞》引)之说；这与伏羲画像恐也很有关系。依郭氏《玄中记》：“伏羲龙身，女娲蛇躯”(《文选》王延寿《鲁灵光殿赋》李善《注》引)之说，则“赤龙”大概是指伏羲，“感女娲。”当然就是画像所云尾交之义。然画像的作伏羲女娲尾交之形，尚远在纬书盛行之前。瞿中溶《武梁祠堂画象考》说：

且考祠画之有女娲，其来已久。《楚辞》屈原见楚先王之庙及公卿祠堂画天地山川神灵，琦玮谲诡，及古圣贤怪物；及作《天问》，其词有云：“登立为帝，孰尚道之？”王逸《注》：“言伏羲始画八卦，修行道德，万民登以为帝，谁开导而尊尚之也？”下即云：“女娲有体，孰制匠之？”王逸《注》：“传言女娲人头蛇身，一日七十化，其体如此，谁所制匠而图之乎？”宋洪氏兴祖《补注》谓：“登立为帝，逸以为伏羲，未知何据。”愚谓其画必有伏羲，并有女娲，故逸云然。又王延寿《鲁灵光殿赋》言殿之图画云：“写载其状，托之丹青，千变万化，事各缪形。随色象类，曲得其情。”而后云：“伏羲鳞身，女娲蛇躯，”则明言其画之状，盖如此图二人之形，而云伏羲女娲，文考当必有所据也。逸与延寿皆汉人，必当时之画像多如此，故逸注《天问》，亦以伏羲女娲并解(卷一)。

据此，则楚先王庙及公卿祠堂的画与鲁灵光殿的画都有

同样的伏羲女娲画像了。说虽出于推测，然有相当的可以相信。如《天问》确为屈原所作，则当战国末，就有伏羲女娲为夫妇之说了。

第三，关于创造或遗传人类的传说，见于载籍的，似只记女娲，而没有伏羲。如汉王逸《楚辞·天问注》说：

> 女娲……一日七十化。

化的什么？许慎《说文》有如下的解释：

> 娲，古神圣女，化万物者也。

可见汉时的传说，以女娲为化万物的神圣女。人类当然是包括在万物之内的，既云万物是由女娲变化而来，则人类自然也是由女娲变化而成了。所以应劭《风俗通义》便明明白白的说女娲创造人类：

> 俗说天地开辟，未有人民，女娲抟黄土作人，剧务力不暇供，乃引绳于泥中，兴以为人。故富贵者，黄土人；贫贱凡庸者，絙人也（《太平御览》卷七十八引）。

上文所引两条，只是说女娲化万物，造人类。然据《礼纬含文嘉》：

> 伏羲始别八卦，以变化天下（应劭《风俗通义·皇霸篇引》）。

“天下”二字与“万物”二字，常相连用；如《吕氏春秋》云：“天下太平，万物安宁”；所以“变化天下、”可作“变化天下万物”的省文看。这与许慎所说女娲化万物之义正同。可见当时的传说，不止是女娲，并有伏羲变化万物之说了。

第四，关于洪水的传说，见于载籍的，似乎也只记女娲，而没有伏羲。如《淮南子·览冥训》说：

> 往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载，火爁炎而不灭，水浩洋而不息，猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱。于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。苍天补，四极正；淫水涸，冀州平；狡虫死，颛民生。

至唐司马贞作《史记·补三皇本纪》把《淮南子·天文训》的共工触不周山的故事与上引《览冥训》的女娲洪水故事糅合在一起说：

> 当其（女娲）末年也，诸侯有共工氏任智刑以强，霸而不王，以水乘木，乃与祝融战，不胜而怒，乃头触不周山崩，天柱折，地维缺；女娲乃炼五色石以补天，断鳌足以立四极，聚芦灰以止滔水，以济冀州；于是地平天成，不改旧物。

这两条都只是说女娲时的洪水故事。然据宋罗泌的《路史后纪》：

太昊氏衰，共工氏作乱，振滔洪水，以祸天下。……于是女皇氏（妸娲，即女娲）役其神力，以与共工氏较，灭共工氏而迁之。然后四极正，冀州宁；地平天成，万物复生。

这是说伏羲氏衰时，有洪水之祸，给女娲平了的。罗氏虽生南宋，然他的《路史》是杂采汉时盛行的纬书及道书而成；可见汉时洪水的传说，必不止说女娲，与伏羲也是有关的了。

综看上引三条，只能说伏羲女娲时曾有洪水而为女娲所平，似与苗族兄妹二人避洪水的故事绝不相类。然而要知道，传说与故事是最容易变迁的，前文已经论及。我们只要看《西洋记》与《包公案》所记"五鼠闹东京"的神话，到《三侠五义》或《七侠五义》里，"五鼠"会变成"五个义士"，"玉猫"会变成"御猫展昭"[30]；则苗族洪水故事中的"避水"，到伏羲女娲洪水传说中变为"治水"，可见并不足怪了。况且无论是治水或避水，它们的母题，仍可说是没有变。苗族洪水故事中的兄妹二人，我们可以说他们是洪水遗民；《淮南子》、《史记·补三皇本纪》及《路史·后纪》所记洪水传说中的伏羲女娲，自然也可以说他们是洪水遗民。

以上我们考苗族洪水故事中的兄妹二人与伏羲女娲的传说，可得两条结论：

（一）伏羲与兄名很相似，女娲与妹名很相似。

（二）关于伏羲女娲的传说，也有很多是与兄妹二人的情节很相似。

## （四） 伏羲女娲之族属的推测

看了上文的结论，大概都要发生如下的一个问题：究竟伏羲女娲是汉族还是苗族？这个问题的肯定的答案，恐怕是永远不会有的。因为现在既找不到关于伏羲女娲的史实，以供历史学家的参研；也找不到关于他们的文化遗存，以供考古学上的探讨及民族学上的比证；自然更谈不到找他们的骨骼与语言，以供人类学及语言学上的研究了。本章所论，只是从神话学的观点上来加以推测；因为现在所能找到的材料，只有如上两章所论及的一些神话或传说。

由上文第二章所论，我们已知苗人自认是洪水故事中兄妹二人的子孙。然在载籍可稽的，尚有槃瓠故事，说苗族为槃瓠遗种。

自宋以来，或以苗为蛮的一种，如宋朱辅《溪蛮丛笑》之说；或以苗蛮连称，如《元史》有“诸洞苗蛮”[31]之句。明清以来，遂多以苗为槃瓠种族。但就我们考察所得，湘西的苗族，很少人知道槃瓠故事；鸟居龙藏、克拉克、萨费那诸氏的调查报告，也都没有提及现在的苗族传说着槃瓠故事；更没有关于狗的图腾崇拜或禁忌。现在盛传这个故事且有狗的图腾崇拜遗迹的，是在浙闽一带山居的畲民。他们并有妇孺都能口诵的《狗王歌》，咏槃瓠故事[32]。每家中堂且都供着“本家寅奉堂上高辛氏敕封忠勇王一脉宗亲长生香火祖师之神位”[33]。每宗都刻有一根狗头杖，绘有槃瓠故事画像；各家子弟祭祖时，必供狗头仗，悬槃瓠故事画而祭拜之。“忠勇王，”他们说是槃瓠所受高辛王的封号；“狗头杖”，就是他们图腾崇拜的遗迹[34]。

此外，在粤桂一带最多的瑶人，也都说是槃瓠或盘古的子孙[35]。一说，古时瑶人航海遇风，得盘古拯救，因奉祀盘古王[36]。所以相传桂林有盘古祠，南海有盘古墓[38]。而现在的苗族，既罕传槃瓠的故事，也没有奉祀槃瓠或盘古的礼俗。或者《后汉书》、《晋纪》及《搜神记》所云槃瓠子孙的蛮夷，本非苗族，而是瑶畲。我们看与范干二氏差不多同时的郭璞所记槃瓠故事，所谓槃瓠子孙，就不是长沙及武陵一带的蛮夷了。《山海经·海内北经》有犬封国，一名犬戎国。

证以现在畲民的地理分布及瑶人古时航海的传说；似乎很可能，槃瓠的子孙，乃是瑶畲，而不是苗族。

由前两章所述，我们知道，现在的苗族都传说着兄妹配偶遗传人类的洪水故事，且有奉祀兄妹二人或伏羲女娲的礼俗。按上文所引夏氏疑盘古为槃瓠的论据有二：一为盘古之名，古籍不见；一为槃瓠与盘古音近。现在兄妹二人的名字与伏羲女娲音近，已如前章所考；而故事的情节与伏羲女娲的传说，尤多相似。今更考伏羲女娲之名，虽并见于《世本·作篇》：

伏羲作瑟（《风俗通义·声音篇》引）。一作：
伏羲造琴瑟（《孝经正义》引）。
女娲作簧（《风俗通义·声音篇》引）。一作：
女娲作笙簧（《礼·明堂位》郑玄注引）。

然《作篇》所记有："蚩尤以金作兵器"（《广韵》引）。可见《世本》作者记造作的人，不限汉族。换句话说，我们不能以《世本》曾记伏羲女娲，而认定他们为汉族。此外，于经，则包牺之名，见于《易·系辞》：

古者，包牺氏之王天下也。

于百家言，则见于《管子杂篇·封禅》：

虑羲封泰山。

又见于《庄子内篇·人间世》：

是万物之化也，……伏羲几遽之所行，终而況散焉者乎？

又《杂篇缮性》：

伏戏始为天下。

又见于《荀子·成相篇》：

文武之道同伏戏。

又见于《战国策·赵策》：

伏戏神农，教而不诛。

然《系辞》不是孔子所作，宋欧阳修《易·童子问》早就说的很明白。近人梁启超[38]、冯友兰[39]诸先生所见也都相同，顾

颉刚先生则认为是作于战国或西汉间[40]。《管子》也不是管仲所著，大概是战国至汉初时人杂凑而成[41]。《庄子·内篇》虽大致可信，但也有后人加入的话；《外篇》更靠不住，至少有十分之九是后人假造的[42]。《荀子》也不是完全出于荀卿之手[43]。《战国策》的话，当然最早也不出战国末年。

至女娲之名，则不见于上引见伏羲之名的各书，而见于《山海经·大荒西经》：

女娲之肠化为神。

又见于《楚辞·天问》：

女娲有体，孰制匠之？

然《山海经》一书，汉刘歆所云作于禹益之说，自不可信。明胡应麟《四部正伪》及清姚际恒《古今伪书考》都认为是战国末年作品。《楚辞·天问》，最早也不出战国末年，胡适之先生且认为是汉时作品[44]。

此外，伏羲女娲两名连称，见于《列子·黄帝篇》：

伏羲氏、女娲氏，……蛇身人面。

又见于《淮南子·览冥训》：

伏羲女娲，不设法度，而以至德遗于后世。

而纬书则以伏羲女娲乍 [illegible] 《运斗枢》说：

> 伏羲、女娲、神农， [illegible] 《风俗通义·皇霸篇》引，《文选·东都赋》李善 [illegible] 《春秋元命苞》同）。

然今所传《列子》一书，已非《汉志》著录的本来面目，大概是汉以后人附益晚说而成[45]。纬书当然绝不会有人相信是孔子以前解演经义之书，大概出于西汉末年[46]。

综看上引各条，可知伏羲及女娲之名的见于古籍，最早不出战国末年[47]，并且也不多见。因此，我们很可以仿夏氏疑盘古为南蛮之说，作如下的推测：

今按伏羲女娲之名，古籍少见，疑非汉族旧有之说。或伏羲与 Bu-i，女娲与 Ku-eh 音近，传说尤多相似。Bu-i 与 Ku-eh 为苗族之祖，此为苗族自说其洪水之后遗传人类之故事，吾人误用以为己有也。

在这个推测的论据中，有必须解释的一事，即"兄妹配偶遗传人类的洪水故事"并非苗族所独有，在东南亚洲的各民族中，大半多有相类的故事。坊间有王显恩编的《元始趣事集》记《百家姓由来》的故事，说从前有姊弟二人，因石狮预告洪水将临，从它的劝告，爬入石狮口中避水。洪水退后，人类淹绝，姊弟结为夫妇，生男女各百人，而传人类。又周旋冠编的《民众传说》也有《百家姓传说》，惟洪水变为大火。又郑辜生编的《中国民间传说集》有《人类与石磨传说》，虽略去避水一段，而记兄妹配偶的经过，则绝类苗族的洪水故事。此外口述的尚多，不能尽举。可见汉族的民间，有与苗族相类的故事。

法人维亚尔(Paul Vial)氏的《倮㑩族》(Les Lolos)记云

南傈僳的洪水故事说一个家庭是三个兄弟，一个妹妹组成的。后遇洪水，兄弟……箱内避水，箱沉淹死；弟妹在木箱内避水，得免于难。（详见原书 PP. 8—9。）

去年我们在云南西南……火马土司地，曾听大平石头寨的栗粟讲述一个洪水故事，说古时发洪水，有兄妹二人同入葫芦中避水。洪水退后，世上只剩兄妹二人，兄因找不到配偶，便与妹结婚；后生七子，遗传现在的栗粟、汉人、卡拉、黑猓、老亢、崩竜、摆夷等七种人[48]。

同时又听蚌隆寨的老亢讲述一个洪水故事，说古代洪水时，有兄妹二人同入木床避水。洪水退后，也只剩兄妹二人，随自行婚配；后生一子，为猎神砍成肉块，散弃田野，变为人类[49]。

刘咸先生的《海南岛黎人文身之研究》一文。记加钗峒黎人讲述一个洪水故事，说上古时天翻地覆，世界生物尽被淹埋，人类同遭此厄，仅遗姊弟二人；雷公将姊面画黑，使姊弟结婚，遗传人类。（详见原文，《民族学研究集刊》，第一期，页201。）

日人 Shinji Ishii 氏的《台湾岛及其原始住民》（The Island of Formosa and its Primitive Inhabitants）记阿眉族（Ami）有三个洪水故事，都是说洪水时有兄妹二人同在木臼避水；洪水退后，二人结为夫妻。一说生三男二女，遗传人类；一说先小产二胎变为鱼蟹，后又生石变化为人；一说生男育女，遗传人类（详见原书 P. 13.）[50]。

法人拉崇几哀氏（Lunet de Lajonquière）记法领东京的蛮族（Man）一个洪水故事，说有神名 Chang Lô-Cô，以芭蕉叶建成巨屋，雷公要毁他的屋，变一鸡，为该神所擒，旋被脱逃。

后来洪水涨发；有人名 Phu-Hay 与他的妹妹 Phu-Hay-Mui 同入南瓜避水。洪水退后，兄因找不到配偶，便与妹妹结婚；生一南瓜，剖瓜得子，播种变人。（萨维那氏《苗族史》引，详见该书 P. 105.）

盖拉希（Guerlach）氏的《巴那蛮族的生活与迷信》（Moeurs et super-stitions des souvages Ba-hnars）一文记交趾支那的巴那族（Ba-hnars）一个洪水故事，说洪水之后，只剩兄妹二人，因在大箱中避水未死。（详见原文，Les Missions Catholique，xix，P. 479.）

英人勃特（Owen Butter）氏的《北婆罗洲的配甘族》（The Pagans o North Borneo）一书，记配甘族（Pagans）几个洪水故事，有两个类似苗族的故事：一说，古时洪水退后，只存姊弟二人；弟因见蜥蜴交尾，而白子姊，与姊结合，后生双胎，即现代人类的始祖。一说，洪水退后，也只存姊弟二人；弟因见松鼠交尾，归告于姊，与姊结合，后生一犬，遗传人类。（详见原书，PP. 248—249.）

英人鲁阿德（C. E. Luard）氏的《马尔瓦的森林部族》（The Jungle Tribes of Malwa）一书，记印度中部的比尔族（Bhils）一个洪水故事；说有人因在河边洗衣，得鱼警告洪水将临，嘱备大箱避难，其人依鱼的预言偕妹避水；洪水退后，拉马（Rama）神命他遗传人类，因此兄妹结为夫妇，生七男七女。（详见原书，P. 17.）

英人罗塞尔（R. V. Russell）氏的《印度中部的土族与社会阶级》（Tribes and Casts of the Central Provinces of India）一书，记卡马尔族（Kamars）一个洪水故事，说洪水退后，兄妹二人结为夫妇，遗传现在的人类。（详见原书 iii，PP. 326—

327.)

以上这些洪水故事，都是大同小异的兄妹或姊弟配偶遗传人类的神话。依巴林高尔德(S. Baring-Gould)氏的印欧民间故事分型的方法[51]，我们可以把这些洪水故事与前述苗族洪水故事归入同一种形式的故事，而称之为"兄妹(兼指姊弟)配偶型"的洪水故事。这种形式的洪水故事的地理分布，大约北自中国本部，南至南洋群岛，西起印度中部，东迄台湾岛。按近人研究芦笙与铜鼓，考其地理的分布，也与此大致相同[52]。而在这个区域以内的民族，大抵多说单音节语(Mono-syllabic language)。我尝以为这个区域也许是可以划成一个"文化区(Culture area)"的，似可称之为"东南亚洲文化区"。形成这个文化区的"文化复质(Culture complex)"，现在虽不能一一确指，然兄妹配偶型的洪水故事，至少是组成这个文化区的一种"文化特质(Culture trait)。"

在一个文化区内，常包含一个"文化中心(Culture center)"[53]。据现代人类学者的研究，文化中心就是一种文化特质起源的地方，而文化区乃是那种文化特质传播所及的范围[54]。在所谓东南亚洲文化区的范围以内，从地理上看察，它的文化中心当在中国本部的西南。所以我推测，兄妹配偶型的洪水故事或即起源于中国的西南，由此而传播到四方。因而中国的汉族会有类似的洪水故事；海南岛的黎族，台湾岛的阿眉族，婆罗洲的配甘族，印度支那半岛的巴那族，以及印度中部的比尔族与卡马尔族也都会有类似的洪水故事。中国西南的民族，除苗族外，虽尚有瑶人、仲家、摆夷、倮㑩、么些、以及其他许多因地殊号的名称；但据现有的材料，如上文所考，大概兄妹配偶型的洪水故事，是起于苗族的可能性较多。在尚未发

见更多材料可资证明起源于他族之前，则上文所云伏羲女娲乃是苗人之说，或者可以说是较近似的推测。

或者有人要说，洪水故事是广布全世界的，并不限于东南亚洲。前人颇多以为世界各族的洪水故事，都是起源于《旧约·创世纪》的“挪亚洪水(Noaching Deluge)”[55]。如果所有洪水故事都出一元，则所谓兄妹配偶型的洪水故事，便没有起源于东南亚洲的可能。然须知洪水故事起于一元之说，自英人赫胥离(T. H. Huxley)氏发表“洪水泛滥全球之说，与地质学说冲突，只能认为是一种寓言[56]之说以后；多数学者，均已不复置信。据英人傅雷泽(Sir J. G. Frazer)氏研究的结论，说世界各族的洪水故事，除希伯来的是源于巴比伦，北美多数部族的是源于阿尔共琴(Algonquin)，以及南美奥利诺哥(Orinoco)的是与坡里尼西亚(Polynesia)同源外；其余有一小部分是关于解释自然现象，并无事实背景的纯粹神话；而大多数都是关于荒古民族遭遇实际洪水的半神话的传说[57]。又吴资(H. G. Woods)氏《论洪水》(Deluge)一文也说：“由于比较研究的结果，显然可以证明大部分的洪水传说是因局部洪水的事实而发生；这些传说，常因未开化民族对于所见各式自然现象而生的幻想，加上许多色彩，且不时转变”[58]。可见兄妹配偶型的洪水故事起源于中国西南的推测，在一般研究洪水故事的学者，对于洪水故事起源的见解上看来，也是很可能的；虽然这个故事究竟是纯粹的神话，抑或是半神话的传说，现在尚不能断言。

## （五）余　　论

上文讲论既毕，曾蒙本所诸位先生指教。因特提出数点，作此余论。

第一，董彦堂（作宾）先生曾提及伏羲女娲人首蛇身或龙身的传说，并以为龙蛇是一物。按前文所述汉武梁祠石室的伏羲画像作鳞尾相交之形，及所引《列子·黄帝篇》有"伏羲氏、女娲氏，蛇身人面；"王逸《楚辞·天问注》有"女娲人头蛇身；"王延寿《鲁灵光殿赋》有"伏羲鳞身，女娲蛇躯"；郭氏《玄中记》有"伏羲龙身，女娲蛇躯"；皇甫谧《帝王世纪》有"太昊帝庖牺氏……蛇身人首，……女娲氏……亦蛇身人首"诸说。这种超自然的形态的画像及传说，虽或有与原始社会图腾信仰相关的可能；然我以为另一可能也许是起于当时汉族贱视异族的心理。《说文·虫部》：

> 蛮，南蛮蛇种。
>
> 闽，东南越蛇种。

可见在汉以前，早有以南方蛮闽等族为蛇种的传说。正因伏羲女娲乃是南方蛮族，所以才产生人首蛇身的传说。好事者更因神话的传说，绘成图画；这便是武梁祠石室伏羲画像绘成鳞尾相交的所由来[59]。这一点也许可作伏羲女娲为南方民族的一个佐证。

第二，徐中舒先生曾提及伏羲女娲皆"风姓"，及伏羲"德于木"，"出于震"的传说，并以为均含有伏羲女娲为南方或东

方民族之义。按皇甫谧《帝王世纪》：

> 太昊帝包牺氏，风姓也，……首德于木，为百王先；帝出于震，未有所因；故位在东方。……女娲氏，……亦风姓也。（《太平御览》七十八引。）

“出于震”之说，始见于《易·说卦》：“帝出乎震”。“德于木”之说，又见于魏宋均《春秋内事》：“伏羲氏以木德王”。魏曹植《庖牺赞》也有“木德风姓”之说[60]。《说文》：“风动虫生”，《广韵》、《集韵》、《韵会》并云：“蛇，毒虫也”。今俗仍多称蛇为长虫。由风之从虫，蛇之称虫，可见风蛇的相关；所以风姓之说，或者也与南方或东南方蛇种之说有相关的可能。又《说文》：“木，东方之行”。《易·说卦》：“震，东方也。”汉蔡邕《独断》：“震者，木也。”可见震即训木，都含有东方之义。这两点似乎又可作伏羲女娲为南方或东方民族的一个佐证。

二六，一，三一之夜，续成余论及一部分注脚。

---

**注释：**

〔1〕这括入方括弧[ ]内的乃是用国际音标所记的音，其记声调之符号则系赵元任先生式，以下仿此。但列表时，方括弧从省。

〔2〕歌词原文，除用字措词显然有错误者予以改正外，其他意义不明及费解之处，均仍其旧。

〔3〕同前注。

〔4〕关于此种礼俗的传播问题，作者将别有专文讨论；本文限于篇幅不能详说。

〔5〕语本胡适之先生；参看胡氏《歌谣的比较的研究法的一个例》一文，见《胡适文存》二集卷四，第309页，上海亚东图书馆，1924年初版。

[6]这是故事中抵抗雷公的人物，因他堪与雷公匹敌，并为便于称述故作"雷敌"。

[7]看鸟居龙藏的《苗族调查报告》，国立编译馆译本，第156—170页（安顺花苗单语）及第170—182页（青岩花苗单语），上海商务书馆，1936年初版。

[8]看D'Ollone:"Langues des peuples non chinois de la Chine", pp. 24—187, Vocabulaires, 6, Paris, 1912.

[9]看上引书，pp. 24—187, Vocabulaires, bis 6.

[10]看F. M. Savina:"Dictionnaire Miao-tseu Francais", p. XV, 见Bulletin de l'ecole Francaise d'extreme orient, tome XVI, Hanoi, 1916.

[11]看清崔述：《崔东壁遗书考信录提要》卷上。

[12]参看胡适：《三侠五义序》，见《胡适文存》三集卷六，第685—687页，上海亚东图书馆，1930年初版。

[13]看上引书，第663—670页。

[14]《秦中岁时记》云："岁除日进傩，皆鬼神状，内有二老儿，其名皆作傩公傩母。"

[15]伏羲在《易·系辞》就说是王天下的，汉伏生也有"伏羲为戏皇"之说，其后遂多以伏羲为三皇之一。女娲也被一部份古史家列入三皇之一，参看顾颉刚杨向奎合著的《三皇考》第十六及十九两章，《燕京学报》专号之八，北平哈佛燕京学社，1936年出版。

[16]看Paul Vial:"Les Lolos", pp. 8—9, Changhai, 1898.

[17]看S. R. Clarke:"Among the Tribes in Southwest China", p. 55, London, 1911.

[18]看清钱大昕：《古无轻唇音说》，见钱氏《十驾斋养新录》卷五。

[19]《易·系辞》作包牺；唐陆德明《经典释文》云："包，本又作庖，孟京作伏；牺字又作羲，孟京作戏"。

[20]看上引S. R Clarke书，p. 55.

[21][a˧ p'eɤ˥˧ ko˧˥ p'ei˥˧]在"祥述故事"本是雷敌，而Bu-i在"鸦雀苗故事"却是兄妹二人的兄。按《黑苗洪水歌》也把雷敌与兄妹二人的兄混为一谈，大概这段情节的传说不一：或云兄妹二人是雷敌的子女，或云雷敌

就是兄妹二人的兄。

〔22〕"伏羲"二字之义，自汉以来，解说颇多。《礼纬含文嘉》说："伏者，别也，变也；戏者，献也，法也"（并见《风俗通义·皇霸篇》及《太平御览》卷七十八引）。又汉班固《白虎通·德论》："伏羲……画八卦以治天下，下伏而化之，故谓之伏羲也。"又晋皇甫谧《帝王世纪》："取牺牲以充庖厨，以食天下，故号曰庖牺也"（《太平御览》卷七十八引）。清姚配中《周易姚氏学·系辞下传》："古者包牺氏之王天下也"句下注云："孟喜京房云：'伏，服也；戏，化也'。郑云：'包，取也鸟兽全具曰牺'。……案包牺之义，诸儒皆望文为说"。本文据苗语考定伏羲为"始祖"之义，似最近似原始人称其祖先的心理。

〔23〕看上引 S. R. Clarke 书，p. 43.

〔24〕罗氏自注云："羲希古通用"。

〔25〕太昊又作太皞，始见于《左传》昭十七年："郯子曰：'太皞以龙纪'。"又见于《荀子正论篇》："自太皞燧人莫不有也。"按《左传》记郯子所述诸帝，太皞次黄帝、炎帝及共工氏之后，少皞氏之前；疑本非伏羲。看秦汉以前古籍，不见太皞与伏羲连称可知。清崔述也有太皞非包牺之说（看《崔东壁遗书补上古考信录》卷下）。至以太昊即为伏羲，大概源于纬书；《太平御览》卷七十八引《遁甲开山图》云："仇夷山四绝孤立，太昊之治，伏羲生处。"后遂误以太昊伏羲为一人，所以班固作《汉书·古今人表》即称太昊帝宓牺氏；晋杜预注《左传》也以太昊为伏羲；皇甫谧《帝王世纪》更附上解说："帝出于震，未有所因，故位东方，主春，象日月之明，是称太昊"（并见《北堂书钞》及《太平御览》引）。唐孔颖达《左传》昭十七年《疏》又说："太昊身号，伏羲代号。"所以自汉以来，太昊与伏羲，遂多混为一人。《路史》所称太昊，当然就是太昊伏羲氏的省文。

〔26〕看清姚际恒：《古今伪书考》《古三坟书条》引晁子止（公武），陈直斋（振孙），胡元瑞（应麟）诸氏之说。

〔27〕看卢氏：《玉川子集》卷二。

〔28〕这是第一石第二层的第一图，按左石室第四石也有类似的一图，惟两像相背，而不是相向（看日人关野贞的《支那山东省に於ける汉代坟墓の表饰及附图解说》。又英人史坦因（Aurel Stein）氏在新疆吐鲁番附高昌

国首都卡拉可家(Karakhoja)故址附近发掘阿斯塔那(Astāna)墓地所得的彩色绢画中也有人首蛇身画像，惟两尾互绞三匝，并附绘太阳及列星，以示天界(看氏所著"Innermost Asia",Vol. Ⅱ,Text,pp. 665,707—708;Vol. Ⅲ,Plates and Plans,pp. CVIII,CIX;Oxford,1928)。又黄文弼先生于十九年春在吐鲁番古冢中也曾得绢质彩色人首蛇身相绕画像一帧，覆被死人身上(看黄氏所著《高昌》第一分本，西北科学考查团《丛刊》之二，考古学第一辑，北平中国学术团体协会西北科学考查团理事会，民二十一年初版)。这是承傅孟真先生见告的，作者尚未见其图；据傅先生说，该图比史坦因氏所得者为精。这大概是由汉时鳞尾相交的伏羲画像流传演变而来，间有用作副葬的意义；其覆被死人身上，很像现在的陀罗尼经被的作用。

〔29〕瞿氏云："按画像此图有两人，惟题'伏羲仓精'云云，而不言其左一人为何人，……予细辨其首为发髻，与后凡为妇人者形同，……必伏羲后也"。又"此图中间有一裸体散发小儿，下体亦龙蛇形，而变一为二，略具两腿之状，手牵伏羲袖，如戏跃之势者；其即《系辞》男女化身之意乎?"(并见上引瞿氏书卷一)。

〔30〕看前引《胡适文存》三集卷六，页六六九至六七〇。

〔31〕见世祖至元二十九年正月条。

〔32〕看史图博李化民：《浙江景宁敕木山畲民调查记》(H. Stübel u. Li Hua-min:Die Hsia-min vom Tse-mu-schan),pp. 68—70，国立中央研究院社会科学研究所专刊第六号，1932年出版。

〔33〕这是作者在1934年调查浙南畲民时所录丽水东北乡望城岭畲寮中堂的原文。

〔34〕看何联奎：《畲民的图腾崇拜》一文，见《民族学研究集刊》第一期，页235—238，上海商务印书馆，1936年初版。

〔35〕看余永梁：《西南民族起源的神话——槃瓠》一文，第11—12页，见国立中山大学语言历史学研究所《周刊》第三集第35、36期合刊《西南民族研究专号》，1928年出版。

〔36〕看颜复礼、商承祖：《广西凌云瑶人调查报告》，第21—22页，国立中央研究院社会科学研究所专刊第二号，1929年出版。

〔37〕看梁任昉:《述异记》。

〔38〕看梁氏:《古书真伪及其年代》卷二,第76—77页,上海中华书局,1936年初版。

〔39〕看冯氏:《孔子在中国历史中之地位》一文见《燕京学报》第二期,第236—238页,北京燕京大学1927年出版。

〔40〕看顾氏:《论易系辞传中观象制器的故事》一文,见《古史辨》第三册,第45—50页,北平朴社,1931年出版。

〔41〕看梁启超:《汉书艺文志诸子略考释》一文,第20—21页,见氏所著《中国古代学术流变研究》,上海中华书局,1936年初版。

〔42〕看胡适:《中国哲学史大纲》卷上,第254页,上海商务印书馆,1919年再版。

〔43〕看梁启超:《要籍解题及其读法荀子条》论《荀子书之著作及其编次》,第77—85页,北京清华学校清华周刊丛书社,1925出版。本文所引《荀子·成相篇》一条是承徐中舒先生见告后补入的,作者初不知《荀子》中有伏戏。徐先生并说《成相》恐是汉人之辞,《汉书·艺文志》有《成相杂辞》。按唐杨倞注《荀子成相篇》也说:"《汉书·艺文志》谓之《成相杂辞》,盖亦赋之流也"。汉刘向校录《孙卿新书》,定著三十二篇(《汉书·艺文志》著录,名《孙卿子》作三十三篇,据宋王应麟说是传写之误),以《赋篇》置在末后,而以《成相篇》列次第八;或者《成相》原篇本非赋之流,因为亡失了,后人便把汉人的《成相杂辞》来补充凑数,也未可知。参看杨筠如:《荀子研究前论》第二节《关于荀子本书的考证》,第12—31,上海商务印书馆,1931年初版。

〔44〕看胡氏:《读楚辞》一文,见《胡适文存》二集卷一,第144—145页。

〔45〕看马叙伦:《列子伪书考》一文,见《古史辨》第四册,第520—529页,北平朴社,1933年出版。

〔46〕看明胡应麟:《四部正伪》卷上,《识纬诸书》条。

〔47〕本章所称伏羲,均不兼指太昊或太皞;参看注〔25〕。

〔48〕栗粟,又作力些或黎苏;其详将别有报告。

〔49〕老亢,即野人,一称山头人,缅甸人称之为卡钦(Kachin),自称则为侵颇(Chingpaw);其详将别有报告。本文所述洪水故事,并见英人司格德氏

(J. G. Scott)的《上缅甸与掸邦地名辞书》(Gazetteer of Upper Burma and the Shan States, Part i, Vol. i, pp. 417—418, Rangoon, 1900.)及法人齐尔霍德氏(Ch. Gilhodes)的《卡钦人的神话与宗教》(Mythologie et religion des Katchin, Anthropos, iii, 1908, pp. 683—686);可参看。

〔50〕这个洪水故事并见日人佐山融吉、大西吉寿合著的《生蕃传说集》第1—14页,台北杉田重书店,大正一二年出版。

〔51〕看 C. S. Burne:"The Handbook of Folklore", Appendix C, pp. 344—355, London, 1914.

〔52〕看前引鸟居龙藏:《苗族调查报告》,第七、八两章。

〔53〕看 Clark Wissler:"An Introduction to Social Anthropology," Chap XIX, pp. 349—351, New York, 1929;又"Man and Culture", pp. 61—63, New York, 1923.

〔54〕看上引第一书, Chap. XX, pp. 357—359.

〔55〕看 J. G. Frazer:"Folklore in the Old Testament", Vol. I, Chap. IV, pp. 125—130, and p. 334, London, 1919.

〔56〕J. G. Frazer 引,看上引书, p. 104.

〔57〕看上引书, pp. 332—338.

〔58〕原文见 Hastings' "Encyclopaedia of Religion and Ethics," Vol. 4, pp. 545—557, New York, 1925.

〔59〕这是作者的一种推测。日前承董彦堂先生以近出《逸经》见示,得读日人岛田贞彦原著毕任庸译的《人首蛇身图》一文;岛田氏以为人首蛇身图可视为"责灵的信念与恐怖之综合的表现"之思想而来者,氏并申说其义道:"即于一个现实的人物为灵的表现而附以蛇身,使生存于人间的最高之想象中。其半神半兽之点,意识所谓伏羲及女娲之最高的人类之存在"。(用毕任庸译文,见《逸经》文史半月刊第廿二期,第18—19页。这是人首蛇身图由来的又一解释。

〔60〕看《曹子建集》卷七。

---

**芮逸夫**(1897—?),江苏溧阳人。东南大学毕业后,在美国柏克莱加州大学及耶鲁大学人类学系学习并研究。

回国后，先后在中央研究院、中央大学工作和任教。1949年起，先后在台湾大学、台湾师范大学、淡江文理学院任人类学、历史学教授。1964年赴美任教，1966年回台，继续任台大考古人类学系教授。芮曾多次深入民族地区调查。他与凌纯声合著的《湘西苗族调查报告》(1948)，与管东贵合著的《川南鸦雀苗的婚丧礼俗》(1962)，都是田野调查的成果，记有不少神话及与神话有关的礼俗资料。有关神话的重要论文有《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》(1938)等。曾主编《人类学》(台湾《云五社会科学大词典》第十册)。

# 中国上古史导论·综论*

○杨　宽

## 古史传说与神话

古史传说之纷纭缴绕，据吾人之考辨，知其无不出于神话。古史传说中之圣帝贤王，一经吾人分析，知其原形无非为上天下土之神物。神物之原形既显，则古代之神话可明，神话明则古史传说之纷纭缴绕，乃得有头绪可理焉。

古帝之有天神性，昔人已早启其疑，如《大戴礼·宰我》问于孔子曰："请问黄帝者人耶？非人耶？何以至三百年乎？"《淮南子·说林篇》"黄帝生阴阳。"高诱注乃云："黄帝古天神也，"

---

* 本文作于1938年，后收入吕思勉、童书业编著的《古史辨》第七册（1941年）。现据上海古籍出版社1982年版节选。《中国上古史导论》全文篇目如下：自序；一、古文传说探源论；二、论古史传说演变之规律性；三、盘古槃瓠与犬戎犬封；四、三皇传说之起源及其演变；五、黄帝与皇帝；六、尧与颛顼；七、舜与帝俊帝喾大皞；八、五帝传说之起源与组合；九、"陶唐"与"高阳"；十、说夏；十一、丹朱驩兜与朱明祝融；十二、鲧共工与玄冥冯夷；十三、许由皋陶与伯夷四岳；十四、禹句龙与夏后后土；十五、契羿与离契；十六、启太康与王亥蓐收；十七、伯益句芒与九凤玄鸟；十八、综论。现节选其"综论"部分。

是黄帝之为天神，昔人已敢言之。黄帝尧舜等古帝传说之出于上帝神话，本书已论之详矣。举凡古帝之一举一动，无不由上帝神话中推演而出。如在神话中，上帝以昆仑山为下都，《山海经·西山经》云：

(槐江之山)西南四百里曰昆仑之丘，是实惟帝之下都，神陆吾司之，其神状虎身而九尾，人面而虎爪。是神也，司天之九部及帝之囿时。

昆仑为"帝"之下都，神陆吾司之，其所司者乃为"天"之九部与"帝"之囿时，则所谓"帝"者必为天帝，而陆吾则其属神也。郭璞注释"帝"为"天帝"至是，而毕沅《新校正》非之曰：

郭云帝，天帝，非也。帝者黄帝，《竹书》《穆天子传》云："天子升于昆仑之丘，以观黄帝之宫，"《庄子》云："黄帝游于赤水之北，昆仑之丘"是也。

实则"帝"者既为"天帝"，又即黄帝也。又如《书·吕刑》云：

皇帝哀矜庶戮之不辜，报虐以威，遏绝苗民，无世在下。

又云："上帝不蠲，降咎于苗，"以本文证本文，皇帝固即上帝也，《墨子·尚贤中篇》云：

然则天之所使能者谁也？曰：若昔者禹稷皋陶是也。

何以知其然也？先王之书《吕刑》道之，曰："皇帝清问下民，有辞于苗，……乃名（命）三后，恤功于民：伯夷降典哲（折）民维刑；禹平水土，主名山川；稷隆（降）播种，农殖嘉谷。"

是则皇帝所命之三后即"天之所使能者，"此以《墨子》证之，可知皇帝本天帝也。又《孟子·尽心下》"尽信书不如无书，"赵注云：

若《康诰》曰："冒闻于上帝。"《甫刑》曰："皇帝清问下民，人不能闻天，天不能闻于民，岂可案文而皆信之？"

是证以《孟子》赵注，皇帝之为天帝无疑。而郑玄乃以"皇帝哀矜庶戮之不辜"以下为说颛顼之事，"皇帝清问下民"以下为说尧事。郑氏以"皇帝哀矜庶戮之不辜"以下为说颛顼事者，盖据《楚语》；《楚语》尝明谓"九黎乱德"而颛顼命重黎以绝地天通也。郑氏以"皇帝清问下民"以下为尧事者；盖所命三后伯夷禹稷在传说中俱尧臣也。实则皇帝者既本天帝，亦即颛顼与尧耳。据此可知《吕刑》之皇帝神话，实为黄帝颛顼与尧三传说所同出，三人者同为上帝之化身，本同源而异流者也。《天问》云：

稷惟元子，帝何竺之？投之于冰上，鸟何燠之？

王逸注云："帝谓天帝也"，证以《诗》"履帝武敏歆，"可知王说不误。而后人或以帝俊帝喾释之，盖据《山海经》"帝俊生后稷，"《世本》"帝喾产后稷"之说而云然，近人如刘盼遂《天问校

笺》(清华大学《国学论丛》二卷一号)犹云:"帝谓帝喾,"实则帝者天帝,亦即帝俊帝喾耳。又《书·多士》云:

> 我闻曰:上帝引逸,有夏不适逸,则惟帝降格,向于时夏。

此明云上帝,而《论衡·语增篇》犹云:

> 经曰:"上帝引逸,"谓虞舜也,舜承安继治,任贤使能,恭己无为而天下治。

《自然篇》亦云:

> 天无为,至德之人禀天气多故能则天,自然无为,周公曰:"上帝引逸,"谓舜禹也。

"上帝"明为上天之帝,而王充犹必以为"至德之人,"谓即虞舜。实则"上帝"者固明为上天之帝,而亦即虞舜也。王充以虞舜释"上帝",虽以之为"至德之人",然必渊源有自。古帝传说之由上帝神话演化润色而成,此非明证欤?从此又可知《论语》"无为而治者,其舜也与"之说,虽不必为《论语》原文,当非出后人伪撰,必本此"上帝引逸"一语而来也。五帝之为上帝,吾人仅就各家对于古书"帝""皇帝""上帝"之解释而比勘之,已足明证之而有余。

五帝之传说既由上帝神话演变分化而成,而三皇之传说亦由上帝之神话哲理化演成者。泰皇本即泰帝,亦即上帝,上

帝以昆仑为下都，而《淮南子·坠形篇》以昆仑上三倍为太帝之居，最为明证。既有泰皇之说，更由于"太一生两仪"之哲理推论，于是生泰皇天皇地皇之三皇说。《淮南子·精神篇》谓："登太皇，冯太一，玩天地于掌握之中。"太皇太一之驾于天地之上，其出于太一生两仪之哲理，至显见也。至于天皇地皇人皇之说，则又因天地人三才之思想而转变者。

古史传说中除"皇""帝"为上帝神话所演化外，古帝之臣属，又无非上帝之属神，吾人由其演变分化之迹象探求之，知其无非土地山川水火鸟兽之神。姑举《尧典》中之人物论之，禹契本社神，稷本稷神，四岳伯夷、皋陶本岳神，鲧共工本河伯水神，驩兜、丹朱本日神火神，无非土地山川水火之神。唯益、夔、龙、朱虎、熊罴则本属神话中之禽兽耳。如夔本一足之兽，《山海经》谓其皮制鼓，声震五百里，乃演而为"典乐"之乐正；龙有吞云吐雾之能，乃演而为"出纳朕命"之纳言；熊罴本亦上帝处服役者，《论衡·奇怪篇》云：

> 或曰："赵简子病五日，不知人，觉言我之帝所，有熊来，帝命我射之，中，熊死；有罴来，我射之，中罴，罴死。后问当道之鬼，鬼曰："熊罴晋二卿之先祖也。"熊罴物也，与人异类，何以施类于人而为二卿祖。

王充以熊罴与人异类，不得为二卿祖，然在古人实确信之。吾人今日以为迷信者，古人则以之为科学，吾人今日以为神怪者，古人则信以为实事。古人确信人类为天神之后裔，故上帝旁之熊罴得为人间二卿之祖。

在古神话中，上帝旁有熊罴之属，今《尧典》称尧舜之下属

亦有熊罴，尧舜既本上帝，则熊罴之为兽类无疑。《大戴礼·五帝德篇》谓黄帝"教熊罴貔豹虎以与赤帝战，"据此既足证熊罴在神话中本属兽类，而黄帝之即上帝，此亦可证矣。又商人服象，舜为商之宗神而其弟为象，象封有庳，或作有鼻，象之特征在鼻，而其封地称有鼻，《天问》又称"舜服厥弟，"则舜弟象在神话中本为兽类，又可无疑。

夏史之传说本亦"下土之神"之神话组合而成，有夏本即下国，夏后本即下后，亦即后土社神。伯禹为西羌后土之神，故于传说中有平水土之功；后羿为东夷后土之神，故于传说中亦有扶下土之功。启本亦东夷之神，或即王亥。至于太康则又启传说之分化也。古史传说中神话与历史之区别，吾人得一鸿沟焉，凡称"氏者"皆属神话，夏以前之传说多属神话而皆称"氏"，夏后氏有穷氏以下，即不见称"氏"者；殷商为信史时代，即不闻有称有商氏或有殷氏者。此或古人称谓之习惯使然，古人于神多数称"氏"也。吾人分析"下土之神"，又得一区别焉，大抵周人西羌之神多属善良，而殷人东夷之神多属淫佚，此当由民族歧视之心理使然，盖周代为周人西羌统治之天下，因于殷人东夷之神，诋諆不遗余力。幸殷人东夷系之神话多载于《天问》、《山海经》、《淮南子》等书，犹能约略保存其原形，吾人尚得辨析之，否则永无翻身之日矣。吾人由《商颂》、《天问》、《山海经》、《淮南子》等书，可探知殷人东夷之原有神话；由《吕刑》、《墨子》等书则可探知周人西羌之原有神话；《左传》、《国语》、《吕氏春秋》等书取材本杂，间亦有足为探究原始神话之线索者，贵乎能精细辨析之耳。

据吾人之考辨，古史传说之来源有如下表：

［三　皇］

泰　皇（上帝）{天皇、地皇}（太一生两仪之哲理演化）

天　皇<br>地　皇<br>人　皇　}三才说之演化

---

［五　帝］

大　皞<br>帝　喾<br>（帝俊）<br>帝　舜　}（东方上帝）

黄　帝<br>颛　顼<br>帝　尧　}（西方上帝）

炎　帝　（西方火神）

少　皞<br>（即契）　}（东方社神）

---

［唐虞之世］

尧（西方上帝）

舜（东方上帝）

禹（西方社神）

稷（西方稷神）

四　岳<br>伯　夷<br>皋　陶<br>许　由　}（西方岳神）

商　均
契
}（东方社神）

鲧
共　工
}（东方水神）

丹　朱
驩　兜
阏　伯
}（东方火神）

益　象
夔　龙
朱　虎
熊　罴
}（鸟兽之神）

---

［夏　代］

禹（西方社神）

启
太　康
}（东方牧神？）

后　羿（东方社神）

吾人归纳言之，则古史中之圣帝贤臣，其原形如下：

（1）本为上帝者：帝俊、帝喾、帝舜、大皞、颛顼、帝尧、黄帝、泰皇

（2）本为社神者：禹句、龙契、少皞、后羿

（3）本为稷神者：后稷

（4）本为日神火神者：炎帝（赤帝）、朱明、昭明、祝融、丹朱、驩兜、阏伯

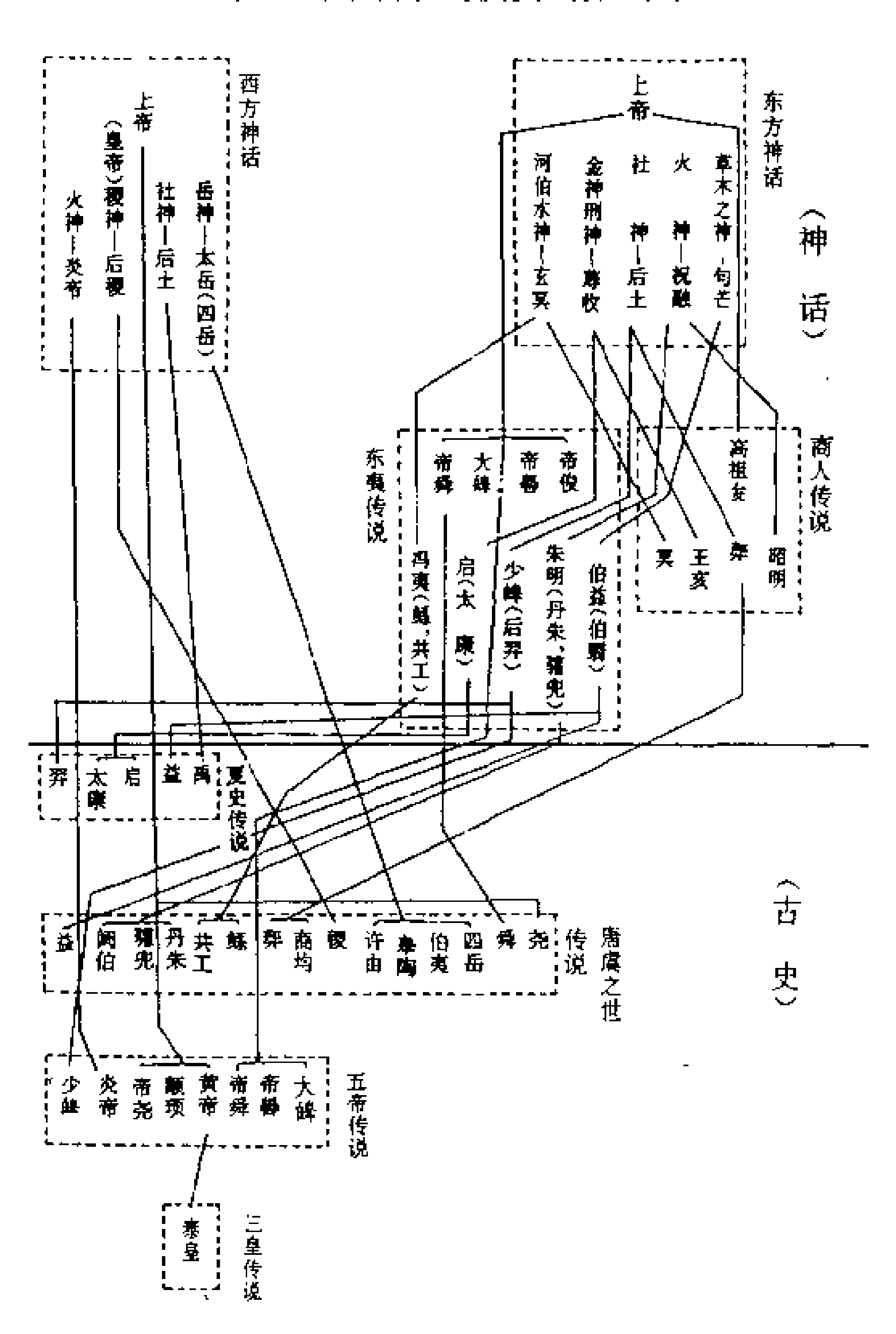
（5）本为河伯水神者：玄冥（冥）、冯夷、鲧、共工、实沈、台骀

（6）本为岳神者：四岳（太岳）伯夷、许由、皋陶

(7)本为金神刑神或牧神者：王亥、蓐收、启、太康

(8)本为鸟兽草木之神者：句芒、益象、夔龙、朱虎、熊罴

据吾人三考辨，神话传说之演变，有如下表：



# 古代神话与历史背景

史学之研究，首贵乎史料之批判。吾人除搜集史料外，必须对史料分析综合，辨其伪而求其真，然后史学之能事尽也。夏以前之古史传说，其原形本出神话，经吾人若是之探讨，可无疑义，然吾人尚须由其原始神话而检讨其历史背景，以恢复其史料上原有之价值，然后古史学之能事尽也。本书所论，仅将古史传说还原为神话，特初步之研究耳，故命名为《导论》。

近人如闻一多陈梦家二氏，颇有意用力于古神话之探究，惜其于古代原始神话，似犹未探明，故其论断难免有误。郭沫若著《释祖妣》(《甲骨文字研究》)，以社即高禖，陈梦家更有《高禖即社说》(《清华学报》十二卷三期《高禖郊社祖庙通考》附录一)，所论甚当，其说可信。郭氏又以《高唐》为《郊社》之音变，闻一多著《高唐神女传说之分析》(《清华学报》十卷四期)从之，乃谓古代各民族所祀之高禖，即各该民族之先妣，楚之先妣为高唐，与其祖先高阳实为一人，自母系社会转变为父系之后，先妣亦随之由女性变为男性，高唐高阳因别为二。闻氏又著《五帝为女性说》(见《高禖郊社祖庙通考跋》中所引)，以为五帝皆女性，更以伏羲即《秘戏》。闻氏以为“治我国古代文化史者，当以‘社’为核心，”社又即高禖，高阳又即高唐，于是古史上之帝王无一非神女矣。其致误之由，实由于误信郭氏“高唐”为“郊社”之说，又误以高阳即高唐女。实则“高唐”为“高阳”之音转，“高阳”本为天帝之义，《墨子》有明证，高唐女即帝女耳。高唐在神话中本为地名，《文选·高唐赋》云：

昔者楚襄王与宋玉游于云梦之台，望高唐之馆，其上独有云气，崪兮直上，忽兮改容，须臾之间，变化无穷。……王曰：“昔我先王尝游高唐，怠而昼寝，梦见一妇人曰：妾巫山之女也，为高唐之客，闻君游高唐，愿荐枕席。王因幸之。

是高唐女即巫山女。《高唐赋》又云：

妾在巫山之阳，高丘之岨，旦为朝云，暮为行雨，朝朝暮暮，阳台之下。

是巫山之阳亦即高邱之岨，巫山相传多云雨，而高唐之馆亦然，据此高唐巫山高邱，三者一也。《文选·别赋注》引《高唐赋》云：

我帝之季女，名曰瑶姬，未行而亡，封于巫山之台，精魂为草，实曰灵芝。

《渚宫旧事》三引《襄阳耆旧传》所载略同。案《山海经·中山经》云：

姑媱之山，帝女死焉，其名曰女尸，化䔄草，其叶胥同，其华黄，其实如兔邱，服者媚于人。

《博物志》云：

古䔄山(旧“古”作“右,”“䔄”作“詹”,从毕沅黄丕烈校正)帝女化为䔄草,其叶郁茂,其华黄,实如豆,服者媚于人。

《搜神记》一四云:

舌埵山,帝之女死,化为怪草,其叶郁茂,其华黄色,其实如兔丝,故服怪草者,恒媚于人焉。

孙作云《九歌山鬼考》(《清华学报》十一卷四期)以“舌鄘”为“古瑶”之误,甚是。姑媱山之帝女名姑媱,巫山之帝女亦名瑶姬,而有娀女所处者亦为瑶台,《离骚》云:“望瑶台之偃蹇兮,见有娀之佚女。”望瑶台殆与望高唐之馆为同一传说。据此,高唐与姑媱山瑶台又一也。顾天九以《九歌》“山鬼”即巫山神女(《四库提要集部·楚辞类存目》),孙作云从之,辨证甚晰,山鬼处“山之阿”,高唐女亦在“高丘之岨”,则“高唐”为“高阳”之音转,本为“高邱”“台”及“山”之义,可无疑也。盖古人以神帝居于高处,故云然耳。高唐即为“高阳”之音转,本为“高邱”“台”及“山”之义,则郭沫若“高唐”为“郊社”音变之说,可不攻而自破,闻氏以高阳氏颛顼等为女性之说,益不能成立矣。

据吾人之考辨,东方之原始神话,主要者实仅六神:(一)上帝高祖“夋”,(二)后土(契),(三)句芒(益),(四)祝融(或朱明昭明),(五)蓐收(王亥),(六)玄冥(冥)。西方之原始神话,主要者实仅五神:(一)上帝(颛顼、尧),(二)后土(禹),(三)后稷,(四)太岳,(五)炎帝。(至于“黄帝”乃“皇帝”之音转,“泰

皇"乃"太帝"之演化，已非原始神话。)此等比较原始之神，其历史背景如何，吾人实难一言而决。或谓此等神原本为图腾者，如郭沫若是。郭氏《先秦天道观之进展》云：

> 夒(𡕒)字本来是动物的名称，《说文》说："夒，贪兽也，一曰母猴，似人。"母猴一称獼猴，又一称沐猴，大约就是猩猩(Orang-utan)。殷人称这种动物为他们的"高祖"，可见得这种动物在初一定是殷人的图腾。殷人待与巴比仑文化相接触，得到了𣏟字的观念，他们把帝字来对译了之后，让它成为"高祖夒"的专称，把自己的图腾动物移到天上去，成了天上的至上神。

郭氏从鲍尔(C. J. Ball)之说，以殷人称帝受巴比仑影响，论据不足，吾人所不敢信。惟由混合图腾而转变为一地之神，此在古代社会中非不能有。微莱尝云："有许多混合的图腾，如鹤或黑狗，幻成人形，而仍具有鹤或黑狗之头，这便成为一地方的保护神，名为'托德'(Thot)或'倭虞比'(Anubis)。"(见胡愈之《图腾主义》)若然，则"𡕒"或亦一鸟首人身之混合图腾乎?(吴其昌《卜辞中所见殷先公先王三续考》，《燕京学报》第十四期，据卜辞此形，断为鸟首人身之状。)然吾人以史料之不足征，犹未敢断然判定也。近人之治中国古代社会史者，每好以图腾解释一切，其意至善，惜多臆断，无法凭信耳。

近人或又谓此等古帝名号全出理想之虚构，如钱玄同是。钱氏以为"尧，高也，舜借为俊"，此说实亦可能。尧与颛顼本为一帝之分化，余已尝证之，颛顼为高阳氏而"尧，高也，"岂即取义于"高高在上"之意乎?《山海经·海内经》"韩流擢首谨耳，

人面豕啄，麟身渠股豚止，取淖子曰阿女，生帝颛顼。”毕沅《新校正》云：

> 《说文》云："颛顼，专专谨也，"此文云云，疑颛顼所以名，以似其父与？

按"颛顼"于古为"谨貌"义，《说文》云："颛头颛颛谨貌，顼头顼顼谨貌。"章炳麟《新方言》二云："今浙西嘉兴谓人迂谨曰颛顼顼。"岂古人以上帝高高在上，因名高阳氏或尧，因其谨严庄重，又名之为颛顼乎？以史料之不足征，亦未敢断然判定也。

古代神话之原形如何，乃其历史背景如何，尚有待于吾人之深考，得暇拟别为《中国古神话研究》一书以细论之。

---

**杨宽**，1914年生于上海市青浦县。历史学家。历任上海光华大学、复旦大学历史系教授、上海博物馆馆长、上海社科院历史所副所长。现为复旦大学历史系教授。"古史辨"神话学派代表人物之一。代表作为《中国上古史导论》（收入《古史辨》第七册，1941年）；此外，还有大量单篇论文，如《禹治水传说之推测》（1933）、《盘古传说试探》（1933）等。

# 苗族中祖先来历的传说*

○吴泽霖

## 一　导　言

贵州的苗族种族颇多，据目前人类学家主张，可分为三大系别，在地理上的分配如下：在东部者大都为苗；在南部及西南部者大都为仲家；在西北部威宁一带大都为倮㑩。苗族大约由湖南迁入(最初分布于华中，后受汉族压迫逐渐南迁)；仲家大约由云南广西迁入与暹罗人同属于僰掸语系；倮㑩由川边及云南迁入，语言与缅甸族人同系。我们要证实或反驳这种理论，只有循两条路径去研究这个问题：一条是体质人类学的途径；一条是文化人类学的途径。在体质人类学的范围内，除了测量各民族的头形指数，鼻形指数，颚部突度等外，尤应调查他们的血型，因为在目前人类学的成就上，这是很可靠的人种

* 本文首次发表于贵阳《革命日报·社会旬刊》第4、5期，1938年5月19日。现据吴泽霖、陈国钧等著《贵州苗夷社会研究》，贵州文通书局1942年版。

分类标准之一。在文化人类学的范围内，语言的比较，当然是非常重要的方法，但是风俗，传说，及神话的比较，也是非常有价值的。

比较民族间的神话传说及故事，美国人类学派极为重视，因为从他们共同的传说或故事中，可察见部落间互相影响的证据。这种研究的方法，普通称为人类学的历史方法。它并不顾到部落内的神话所表现的历史价值，不述及神话在部落中的作用，也不去讲求神话的文学价值。这种方法仅是把神话的各种事节作一种客观的比较，借可明白民族的隶属及部落流动的途径。

一种神话或传说或故事，可以表现时代的背景，可以反映该部落记录神话时的文化程度。当代人类学的泰斗博厄斯氏(Boas)在钦西安印第安族中(Tsinshian Indian)，搜集了一百多个神话，所下的结论如下：

> 在一个民族的故事中，那些日常生活的重大意外事件，是附带插入故事中，或者用以当做故事中的主要情节的。大部分关于民族生活模式的陈述，都很正确地反映他们的风俗。再者，故事中的情节之发展，也很明显地表白了他们所认识的是非及观念。……部落的神话材料，并不代表该部落的"生活传"。

关于人种的来源，各民族间都有不同的神话传说，惟其中常有若干类似之点。例如洪水泛滥，少数被神鬼所宠爱者的得救，兄妹结婚等等，贵州苗族中这类的神话也很多，但是中心思想与世界上若干民族所流行的传说，颇有相同的地方。兹特

将花苗及黑苗中的神话录后，以供民族学者的参考。

## 二　花苗中的传说

有一天兄弟二人好好的把田内的泥土垦松了，但是第二天早晨他们发现第一天的工作尽被人踏平，田内好像和没有耕种过一样的。在无可奈何中，他们只好重起炉灶再把地垦殖好，不料第二天早晨，又发现被人踏平了，这样的连来四次，他们不得不感到十分惊异。最后他们决定一面再耕一次，一面在夜间伏在田旁，暗中侦察。到了半夜，他们看见一个老妇手携木板从天降下，先把土块移开，再用木板去耙平土堆。长兄看见了就立刻招呼他的兄弟，意欲同杀这个老妇，他的兄弟没有答允，他觉得先应盘问他的理由后再作计较。盘问的结果，这位老妇就告诉他们不必空费精力，因为不久大水就要降临，她吩咐这位长兄将来大水来的时候，可以藏在铁鼓内；又吩咐这位兄弟去砍下一棵树身，把它挖空，成为鼓形，大水来时，可匿身其中。后来大水果然来了，长兄坐在铁鼓内，不久就沉没淹死。这位兄弟邀他的妹妹躲在木鼓似的树身内，得免大难，但水势浩大，几及天涯，树身随波逐浪，到处浮流。一天为一神仙所见，为之大惊不置，该神仙以为自己仅有十一头角，而这棵树身却有无数头角（树上许多树枝，神仙竟认为是头角）深恐多角怪兽对他不利，特学龙鳝，蜥蜴，蝌蚪等钻地成穴，引水入地。二十天后，水势尽退，树身亦随水降落。但不幸降落在一悬崖绝壁上，无法落地。不久来一母鹰筑巢其上，并孵育两只幼鹰。这位哥哥就将计就计设法逃脱这种险境，他拔下了不少的自己的头发，编成一条线索，把小鹰翅膀上的羽毛扎住，使

它们无法离巢飞翔。到了相当时候，这只母鹰看见小鹰还不会飞，就着急起来，去和一位神仙商量。那位神仙就教它去请教树身。惟为酬报计，事后必须把树身安放在地上，于是母鹰便去求树身，树身中的兄弟当然有法可想，惟以安置树身为交换条件。彼此同意以后，他就把小鹰翅膀的头发索解脱，小鹰就自由飞翔起来，同时母鹰也把树身安置在地上。当兄妹二人安然踏到平地后，举目无亲，既无火取暖，又乏米充饥。这位哥哥偶然看见一只红鸟躲在附近，他就拾起一块旧铁抛掷过去。不料鸟未掷中，铁块却碰到石上，击得火星飞射，他们因此就学会了取火的方法。以后他们堆积了干草，焚烧取暖。

世上除了他们以外既没有别人，这位哥哥便求他的妹妹为妻，妹不愿意，兄乃建议：他们跑到山顶上各取一块圆光石磨滚下山谷去，如果两块石磨并在一起，他们就应结为夫妻。他们尝试之后，二片石磨果滚在一起。但是妹妹仍不大愿意，要求第二次试验。妹取一针兄取一线，一共投向山谷中，倘线穿入针内，妹即应为妻子。结果线果穿入针孔内，他们遂结为夫妇。后来生下一子，但是无腿无臂的怪物。他们又去请教神仙，神仙告诉他们把这怪孩宰成百块，掷散到各处。到了第二天早晨，这些肉块都变成了男女，落到那里便把落在地来命名，如水木石等等，百家姓即由此而起。

威宁大花苗中也有一种人类起源的神话，与上述的大致相同。在洪水退后的一日，兄妹二人外出观望，见远方有一森林，林中有朽木，兄取而击之。不意朽木发烟继尔有火，烟上升后，为雷公所见，遣使下问何人所干。兄妹告以原委，使者归告雷公，雷公说："世上人已绝迹，你们不死，乃是天意。"就命他们成婚。兄觉不合人伦，有难意；雷公嘱他们去请示安乐世君，

安乐世君认为婚姻可以成立。于是兄妹二人又经过滚石磨穿针线等手续，与上述者相同。大花苗中有一首《洪水滔天歌》，译意如下：

## 洪水滔天歌

万物茂茂的太初，
物事悠宁的太古，
天地无纷无扰，
生息融融无忧无患，
天开地辟万物蒸蒸，
辟出世公与世婆，
两人遂生二男一女，
长男名叫愚皇，
次男叫智莱，
幼女叫易明，
人神和爱物事泰宁，
共戴日天万息赖依生。
世公与世婆，
命令愚皇与智莱，
"你等两人往耕田，
耕田耕地要勤劳。"
愚皇智莱奉命耕田去，
万顷荒凉即日成沃田，
谁想更深夜静里，
安乐世君遣使名仙明，
命他手持谕旨与神杖，
告[illegible]

“世界洪水快泛滥，
你等何必辛又苦？”
愚皇智莱仍忙碌，
不曾尊奉安乐世君的谕旨；
他们耕田碌朝朝，
他们种地忙日日，
却早触动安乐世君的大怒，
更深夜静里复来，
安乐世君命仙明，
命他手捧谕旨与神杖，
即将耕田地点弄复原，
于是草卉丛莽又复生，
愚皇智莱二人怎甘心，
深更半夜一同共伺守，
捉了仙明——安乐世君的使者，
愚皇说：“把他治死罪。”
智莱说：“我们暂且审问他根由。”
仙明促促点头道：
“十三个时辰轮到的今朝，
凄惨暗淡天将变色，
那时洪水将要怒号，
那时洪水将要显验，
洪水将人世尽淹灭。”
但是愚皇智莱不相信。
日天循循年月亘亘又今日，
已是十三个时辰轮到的今朝，

看哪！洪水要淹灭这茫茫人世，
这时世人可也知道安乐世君的神威，
愚皇怀心狠且毒，
安乐世君赐他以铁舟，
智莱怀心慈且善，
安乐世君赐他以杉舟，
铁舟央央沉重而没，
杉舟荡荡轻而浮。
世界只有智莱两兄妹，
世界禽兽也被淹没，
智莱杉舟仅有皎白卵，
兄妹把卵孵在肘腋里，
舟中孵了几个小雏鸡。
浩浩汪洋人影早绝迹，
鸡犬禽兽已杳无，
万籁俱静无声又无息，
仅有智莱兄妹伴语声，
仅有唧唧鸡微鸣声，
世界人类已绝迹，
智莱无何乃请示，
请于安乐世君使者——仙明：
“世人已尽灭，
只剩我们两兄妹，
我们兄妹何以度生？”
“天下人类已尽灭，
你们兄妹可成婚，

你们将作世人的万代祖。”
“人伦哪有兄妹可成婚？
安乐世君的命令我们难遵照。”
“你们如果不信话，
你们兄妹将磨分两扇，
分由河东河西自滚下。”
于是智莱匆匆回到舟里来，
照命把磨滚下河边去，
谁想双扇滚来结合了。
照样行了一番又四番，
他们兄妹方才不疑心。
智莱兄妹既已成了婚，
智莱回首望着水岸边，
见只野鸡立在石头上，
他便拾起铁石击野鸡。
谁想击在岩石微缝处，
于是石缝发出火星来，
火星引燃崖上的艾草，
这封烟火迷漫吹上天空去。
智莱兄妹便有火来炊饭羹。
天下太平无纷无扰，
物事悠宁又复太初，
人神敬睦万物茂茂，
洪水消尽世界转安泰，
智莱兄妹恩爱爱亘亘绵绵，
驹光流水竟已生儿育女，

长男名照荣，

次男名照扬，

幼男名照耀，

世界人们都是他的万世孙。

（此歌系杨汉先生所译，载在《贵州日报》大夏大学社会研究部所主编的《社会研究副刊》第九期）

## 三　八寨黑苗的传说

据说最初在某一山洞里有九个蛋（此蛋从何而来未详），经一"母天日"怀抱，先生出八子，大者名雷公，其余七个名龙，蛇，虎，九结连，蟒，猴，猴。最后一个成者，说第九个蛋怀抱了很久不出；该母以为是坏蛋，想把它击破，这蛋从里面作声说道："母亲请勿击我，再隔三天，我便出来了，我的名字叫老岩！出生以后，我应该居长兄地位。"母亲听了他话，又怀抱三天，果然他如期产生，生下来便能言语，此子最灵敏！据说，他和后来的人类有相当关系的。

第九子出世以后，兄弟间不甚和睦，老岩最怪，时常戏弄兄长。当时母亲已经派定大哥雷公上天，掌理天界，幼子老岩听了很不悦意，同时他又存心想陷害其余的七个兄长。有一次他约他们游山，不过他预先计划好，等候他上山后在山脚的四围，纵起火来。幸而他们早就看出，都脱险而归。母亲知这幼子是诡计多端的，曾经召集八兄弟说："你们既是手足，不应该互相侵害。老岩年纪轻，可是智能最高，世界的一切归伊掌管，你们应该听其指挥……"老岩受母命主持地界，不过，生性懒

惰，不事耕耘。雷公从天上看下来，地界荒草满野，责老岩说："汝既掌地界，何不勤劳耕作？"老岩对曰："我无牛。"雷公便送去一头。老岩将牛杀而食之，以牛尾插在岩石洞口。雷公后来下地界视察，田士荒芜如故，雷公很生气地问："牛在何处？"老岩本来是有加害雷公的意思，顿时心生一计，便随口对雷公说："牛已钻进洞里去了，我到里面去用力向外推，你在外面用力拉，如何？"雷公不疑。其实，老岩在洞里是用力向内拖，雷公向外拉，老岩看到雷公正在用力的时候，骤然把牛尾放手，雷公滚下山去了。老岩初以为长兄跌死；而实际，雷公跌落在一个草堆上，未伤性命。他飞回天上去，立意要报复。后来老岩亦知道雷公未死，因此格外提心吊胆，想法对付雷公。一天雷公又来了，呼风唤雨，再架起斧头向老岩劈来，但未命中，不料自己立足未稳，滚落下去，倒反被老岩捉住，关在铁笼内。老岩原来想选择一个吉日下手，了结雷公性命。老岩每次出门，很当心地关照邻居：勿以水给雷公，因为他得到了水便是神通广大，大可施展威力。一天老岩出去，来了两个邻居的儿童（兄妹二人），雷公恳求他们给以水滴，二人惧老岩责怒，不允，不过经雷公多方诈骗，他们竟把水送去，雷公既得了水，对儿童说："老岩可恶，我想发一阵大水把他淹死，你们快回去种几个葫芦，不日便能开花结实，选择果实最大的，挖去子粒，当水灾发的时候，坐在葫芦里，便可保全性命。"雷公说完此话，跳出铁笼而去。兄妹二人如其所言，不久，果然洪水暴发。地界一切生物，均被淹死，惟唯此兄妹二人，因葫芦得救，后来二人结婚，生育繁衍，就产生现在的人类。

## 四　短裙黑苗中的传说

在炉山，麻江，丹江，八寨等县交界处的短裙黑苗中，也有一种洪水为灾兄妹结婚的故事，但内容与上述几种颇不相同，根据他们的传说，当天地开辟时，只有一对夫妇，男名高加良（苗音），妹名胡加修（苗音）.他们生了一子一女；子名半扬，女名撒扬。撒扬长大成年后，其貌非常漂亮，高加良就暗地和她成亲。后来胡加修知道了这回事，就和她的丈夫终日吵闹。最后财产分妥后；她竟把丈夫驱逐出门。过了三年，胡加修不惯寡居，到处去寻找高加良。此时胡加修身已怀孕，在半途中产下十二个石蛋，其中十一个都是落地后即裂开，每个蛋壳内立刻跳出一个成年的男子来，唯最后一枚石蛋，落地后，并没有破裂。且蛋中发出人声，告以三天后蛋内才有人出来。过了三天，果然钻出了一个成年男子，这十二个人都以兄弟相称，最后一个最伶俐，也最受诸兄弟的妒嫉。他们为了争夺父母的产业，时常吵闹。有一次十二兄弟在一处吃酒，最小的弟弟在自己的葫芦里装上凉水，把真的酒灌醉了其他的哥哥，等待他们熟睡以后，他用柴草堆在一起，点着了火，把他们推进火内烧死。哥哥们有的变了雷公升上天去，有的变成了龙钻入水中，有的变成了蛇钻入洞内，有的变成了虎藏在森林中，有的变成了黄鼠狼跑上山去；其余八个也都变成了动物，散到各处求食。长兄雷公一上天后，就想报复，他大作雷雨，使地上洪水为灾，满想把恶毒的小弟，活活的淹死，不料这位小弟弟也作法上了天，等到洪水退后，才降到地下。有一天，他遇到了一位年轻美貌的女子，这就是他母亲后来生出来的妹妹，他们结为夫

妻，生了一个没有眼鼻，形如瓜类的怪物，他们就把这怪物弄死，用刀切成十二块，弃之于地。不料每一块就变成每一种苗族的始祖，最后抛弃的一块，就变成了后日的短裙黑苗。

## 五　结　论

关于人类开始的神话，八寨黑苗、花苗以及短裙黑苗中所流行的，在大体上结构颇为相似，其中几点值得我们注意：第一他们所述的都不是开天辟地后第一个老祖宗的故事，乃是人类遇灾后民族复兴的神话。她们不是亚当与夏娃这一类的故事，乃是诺亚(Noah)式的传说，其中洪水这个成分在许多初民神话中，都有叙述，据苗族自己说他们是从湖南江西那方迁来的，那他们神话中的洪水或即是所传大禹时的洪水。他们的祖先虽未必住在洪水流域内，但至少与汉人接壤，或是由汉人的传说中，传播过去的。故事中所提到的铁刀铁块及针等金属品，如果铁器的使用至早在春秋时才开始，那这种传说的起源，总在春秋以后。在这些神话中，都仅剩兄妹二人互相结婚。人类学家告诉我们，兄妹通婚在各民族中很早就在禁忌之列，如有违犯者，咸视为大逆不道。古代埃及，秘鲁，日本，及印度的王室中，为维持王室血统的纯粹起见，虽曾规定兄妹结婚，但不久亦即取消。苗族神话中的兄妹结婚，妹都不愿，一再提出条件后，始勉强答应，这很可以证明在这些神话形成的时候，兄弟姊妹间的婚姻已不流行或已在严厉禁止之列，否则何必提出几种几乎无法履行的条件呢？据优生学的报告，近婚的结果最不利于后裔。兄妹结婚所生的子女，虽也有如埃及的克利奥佩特拉(Cleopatra)那样的绝世美容和才艺；但统计起

来，身心缺陷者居多数。黑苗及花苗的神话中，兄妹所生的小孩，都是残缺不全的怪物。在鸦雀苗中，也有类似的故事，其后裔非但没有四肢，并且还是哑子。这种优生的事实，早已为原始人民所注意。我们汉族中是否也盛行过兄妹结婚的风俗，我们无从考察。无论如何，到了春秋时候，虽也还有犯忌的，但为了"其生不蕃"及"相生疾"的缘故，近亲通婚确已严厉禁止。苗族婚姻的改造大致不会在汉族婚姻的改革以前，这又可证明这样神话的形成，当在春秋以后至少春秋以后又产生了许多的变化。

在这神话中我们又可得到一点关于利用火的起源的参考资料。我们知道在最初人类所用的火，是利用自然界已有的火，如树木森林触电后所引起的火，火山所喷出的火，以及自然界种种燃烧资料，如枯枝落叶之类，由于摩擦或其他原因而自然燃烧之火。把他们自然已有的火，设法保存而加以利用。后来人们就逐渐知道了人工取火法，火的利用便愈广泛，取火的方法，不外二种：一种是撞击法，一种是摩擦法。这两种方法究竟是谁先谁后，向为人类学上所不易解决的问题。美国的人类学家在美洲的印第安人中得到不少材料，证明摩擦的方法，较撞击法为早。这在花苗的神话中，火是用铁块投掷于石上而产生的。这明明是撞击的方法，当然撞击不一定需要铁块，在事实上人工造火的开端，远在使用铁器以前，凡燧石之类互相撞击，都可以生火星，铁块显系由苗人后来改编的。无论如何这是撞击较摩擦为早的证据，并可证明造火方法的次序至少带有地方性，而不一定循古典派所主张的一定的程序和阶段。所以，这一点在人类学上也是值得注意的。

**吴泽霖**　(1898—1990)江苏常熟人，社会学家、民族学家。1922年起先后在美国威斯康星大学、密苏里大学、俄亥俄州大学获学士、硕士、博士学位。回国后，先后在上海大夏大学、昆明西南联大、清华大学、中央民族学院、中国社会科学院民族所、中南民族学院等任教、任职。抗战期间，大夏大学迁贵州后，吴泽霖主持社会研究部、主编《社会旬刊》和《社会研究》，并主持民族调查工作。他的《苗族中祖先来历的传说》(1938)收入他与陈国钧合著之《贵州苗夷社会研究》(1942)一书中。

# 中国西南民族神话的研究*

○楚图南

## 绪　　言

最近五十年来，因为考古学的发达和新资料的发见，欧洲的历史，遂凭空添加了崭新的几页，如以克召特岛的诺萨斯(Knossos)为中心的爱琴文化及以小亚细亚的海利斯河(Halys)为中心的希泰忒(Hittites)文化即是[1]。在中国，则以历史的悠远和土地的广大，以及地形和种族的复杂，也自然形成了许多的文化区域，有着许多不同的文化单位。只是后来因为汉族文化的占了绝对优势，这些小民族[2]、小区域的文化，都渐渐地被同化，被征服，或者也是被淹灭，或被忘却了。直到最近，因为许多史实和遗物的发见，才引起了学者们的深切的注意和研究。譬如在东北，因为贝冢和好大王碑[3]的发见，那

---

* 本文原载《西南边疆》第1、2、7、9期，1938—1939年。全文约两万三千字，分五个部分：一、绪言；二、金马碧鸡的神话；三、西南民族的人祖神话；四、土主庙；五、星回节的传说。此处节选其绪言和西南民族的人祖神话两部分。

里的种族和文化的系统渐渐的被整理出来了。在这方面的研究，自然以日人所获得的成果为多。在西北，则包括了新疆和中央亚细亚地方，这里不单是中印文化沟通的桥梁，在海上交通没有十分发达以前，也是欧洲——大秦，西亚——波期和亚拉伯人东来的大道。看了法显(纪元337年——423年?)的《佛国记》和玄奘(纪元602年—664年)的《大唐西域记》就知道在三世纪至六世纪之间，正值中国分崩离析，兵连祸结的时候，这个地方已是风教文物很盛的乐土。最近因为斯泰因(M. A. Stein)[4]斯文赫定(S. Hedin)[5]伯希和(P. Pelliot)[6]及钢和泰(A. V. Stael-Holstein)[7]诸人的探险，发掘，和研究，这个地方的过去的文化，才渐渐的为世人所知。在吴越地方，至少在黄河流域文化还没有侵入以前，那里也有着自己的独特的文化目的。最近，因为几处古冢的发掘和大量陶片的发见，这个地方的古代文化的研究，越更有了眉目了。在西南地方——这包括了四川的南部，和贵州云南的全部，即《华阳国志》中《南中志》所记载的地方，这是中国的旧主人，——苗夷的逋逃薮和归宿地，他们有他们的独特的文化，和独特的传统，对于他们的极客观的研究和极正确的理解，不单是可以纠正了过去载籍上的许多的讹误，扫清种族间的许多的成见和误解，同时也当可以追溯出一部分中国文化的渊源和血缘。何况这地方当汉唐时候已东通中国，南接南越，交趾，掸国，远至真腊，占城。西通西藏及印度。而海西大秦在东汉时亦已由缅入滇。[8]各方面的文化，交汇于此，而爨蛮，蒙诏，文化之盛，几可以与唐人媲美。其武力甚至两败唐兵俨然为南方大国。由此可知这地方过去的文化，在东方文化史上，实在如同爱琴文化一样的重要，只是可惜过去的学者，除少数专门研究中国西南

民族的欧人而外，大多数不是陷于无意的讹误模糊，即是流于有意的附会或夸张。譬如说汉蛮同族，（最近章太炎亦有此说）而禹家西羌，地名石纽，而石纽便是丽江的石鼓（师范滇系）。《禹贡》华阳黑水惟梁州，而黑水便是现在滇西的澜沧江；（李元阳《云南通志》）《水经注》罢谷之山，洱水出焉，而洱水便是现在大理的洱河（《浪穹县志》）。此外如周武时会于孟津的濮人，董难谓濮即今之顺宁（明董难《百濮考》）。爨氏的祖先，据碑志亦云，乃班氏之后。又如樊绰以滇池为昆明湖，李志亦称或谓三危乃在于今之丽江[9]。这样时地的观念，种族的系统，淩乱不清，或者望文生义，名实不符，只是使人迷误，不能对于这个地方的史实，得到一个正确的解释。当然这个地方的文化和种族，那些是外来的；那些是原有的；那些是土著的；那些是移民的，也更是说不清楚了。

所以我以为要想对于西南民族及其文化得到一个明确的认识，最先得探检，调查，搜集，和根据于过去现在的成文的与未成文的史实，各作分科或专题的研究。譬如言语，文字，民族，社会组织，风俗习惯，宗教思想等，由初步的分析，比较，以进于统整的认识和理解。又由统整的认识和理解，以进于与四邻文化和民族的交互的影响的研究。在所能得到的资料中，其有属于神话，或是近于神话的，也只能把它作为神话或传说来加以研究和处理，不能即直截了当的作为史实或信史来应用。过去已经被误认，或误用了的史实，现在也得先将它们还原为神话，然后以对于神话的态度，以神话学的一般的方法，来将它们清疏，整理，研究，判断，得出正确的结论。又从这些结论中，来推论，来研究出西南民族的比较可靠的信史来。

并且，西南民族既大部分是汉族东来和南下以前中国地

方的原始的土著，或原始的民族，则他们所留给我们的历史的资料，以及后人对于他们的传说，也当然大部分都是属于神话的成分。就现在残存的苗夷等小民族的社会情形，生活习惯看起来，似乎他们的文化水准，也只是远在于神话时期的阶段。虽说过去如爨蛮，南诏、大理诸国，以及远未知道的过去，或者也曾有过文化很盛的时期，但在那些时期中，如果将所受到的汉族文化，和印度文化的影响，完全抽去，那情形又将如何呢？那不也还是一个神话时代或近于神话时代的野蛮社会么？我想那时的社会和文化高于现在的苗夷，即他们的没落或式微了的子孙，当是不会距离很远的。所以，我们现在所有的关于西南民族的史料，大部分还只是神话或传说。在中国民族的古史中，这些神话或传说也实在别开生面，丰饶而美丽。不单是在文学上极有价值，还是没有被开垦被耕耘过的处女地；即就历史的，考古的，或民俗学的见地说，也是极为珍贵的资料，本编即拟根据于这个目的，作一种初步的尝试，最先尽其可能的将西南民族的神话或传说加以搜集，分类，整理，并约略给以一种合理的解释，也尽其可能的将它拿来和别种民族的神话和传说，互相对证，比较，或者探究出它们之间的相互的关系。地理上的范围，则如前所说，只限于四川南部和云南和贵州的全部。因为这里的民族，主要的是苗夷，其族属又可分为罗罗摆夷等几十个种类[10]。但在文化和生活上，大体是属于一个系统，或近于一个系统，与东北方面的满蒙，和西北方面的回族，是有着截然的不同的。所以，本编的研究，暂以这个区域内的原始民族为中心，虽然以比较或解释上的必要，或者也牵涉到别的民族，重要者如印度，因为在五六世纪以后，西南民族的神话差不多都是佛教的神话的流行了。

不过，本编因为是行箧旧稿，所以在资料的搜集方面，当然有极不完全，极不详尽的地方。又因为对于几种重要民族的言语，文字，还极隔膜，在比较研究或解说方面，也免不了还不十分精当，或甚至于有着相像不到的谬误。所以，很希望先辈学者，能随时指教，随时纠正，俾能不断增补、修改，使我们能有一部比较完全的西南民族神话的著作，使被忘却已久了的古代民族的美丽的梦想，又重新再现，我们又多认识了中国古代文化的一部分极其珍贵的遗产。

## 西南民族的人祖神话

每个民族都有关于自己的祖先的传说。但因为古代野蛮民族的知识水准很低，不是将自己的祖先说成人兽同源，就是人神同源，或者乃是由于某种偶然的原因而诞生出来的（如生于石，生于树，或生于江河上流来的甚么之类）。这在神话学的分类上便是所谓的人祖神话（Myths of the Origin of Man）。

关于西南民族的人祖神话，也是随着各种族而不同的。譬如第一，《后汉书·南蛮传》所说的关于蛮夷的祖先的传说，这当是西南民族的最古且最重要的一个人祖神话：

> 昔高辛氏有犬戎之寇，帝患其侵暴而征伐不克。乃访募天下有能得犬戎之将吴将军头者，购黄金千镒，邑万家，又妻以少女。时帝有畜狗，其毛五采，名曰槃瓠。（李贤注引《魏略》曰："高辛氏有老妇，居王室，得耳疾，挑之乃得物，大如茧，妇人盛瓠中，覆之以槃，俄顷化为犬，其文五色，因名槃瓠。"）下令之后，槃瓠遂衔人头造阙下。群

> 臣怪而诊之，乃吴将军首也。帝大喜，而计槃瓠不可妻之以女，又无封爵之道，议欲有报而未知所宜。女闻之，以为帝皇下令，不可违信，因请行。帝不得已，乃以女配槃瓠。槃瓠得女，负而走入南山，止石室中。所处险绝，人迹不至。……帝悲思之，遣使寻求，辄遇风雨震晦，使者不得进。经三年，生子一十二人，六男六女。槃瓠死后，因自相夫妻，织绩木皮染以草实，好五色衣服，制裁皆有尾形。其母后归以状白帝。于是使迎致诸子，衣裳班兰，语言侏离（李贤注：侏离，蛮夷语声也。）好入山壑，不乐平旷。帝顺其意，赐以名山广泽，其后滋蔓，号曰蛮夷。（《后汉书·南蛮传》）

这个神话后人觉得有些太不近情，所以纷纷辩论，以为范晔的这段记载，是不足信的，如杜佑《通典》云：

> 黄金古以斤计，至秦始皇始曰镒，三代分土，汉始分人；将军之名周末始有之；吴姓至周始有之，范之说非也。

又有并不否认范说，而只是肯定了犬也是人。如罗泌《路史》引《伯益经》云：

> 卞明生白犬，是为蛮人始祖。卞明黄帝曾孙也。白犬者乃其子之名；盖后世之乌彪，犬子，豹奴，虎豘云者，非狗犬也。

其实这种辩论是不必要的，野蛮人并不忌讳于自己的动

物的祖先。如《元秘史》为元太祖时元人自著的著作(洪武十五年始由内府发出,命人翻译)。书中固俨然说着:

当初元朝的人祖,是天生一个苍色的狼,与一个惨白色的鹿相配了……产了一个人,名字唤作巴塔赤罕。(《元秘史》)

所以槃瓠的神话也不过是这一类型的人祖神话罢了。不过因为这个故事是出于汉人的记载,当有不少汉人的传说的添增,堆垛,或附会上去。如高辛氏,如宫中老妇,吴将军等人的故事即是。至于槃瓠之后,《后汉书》笼统地称之为蛮夷,可知这个信仰在西南民族中是最为普遍的了。《魏略》称广武都氐其种非一,皆称槃瓠之后,《搜神记》亦云"今吐番乃槃瓠后"。清张澍《续黔书》称"狆,佯,狑,侗,僮,瑶等种皆祀槃瓠相传为槃瓠后")。注又称"黔中五溪长沙间为槃瓠后"。似这个神话所流行的地域为西康,四川,湖南,广西及贵州的一部分地方。信仰这个神话的种族,主要者为瑶人。如最近出版的刘锡蕃的《岭表纪蛮》,称广西的狗瑶,至今尚祀狗王:

狗王,惟狗瑶祀之,每值正朔,家人负狗环行炉灶三匝,然后举家男女向狗膜拜,是日就餐,必扣槽蹲地而食,以为尽礼。其祀狗之原因,诸说不一:或谓"瑶之始祖,生未旬日,而父母俱亡。其家畜猎犬二,一雌一雄,驯警善伺人意,主人珍爱之。至是,儿饥则雌犬乳儿,兽来则雄犬逐兽,儿有鞠育,竟得生长。娶妻生子,支裔日繁,后人不忘狗德,因而奉祀不替";或又谓"瑶之始祖,畜一犬甚猛鸷,

一日临战，于阵上为某大酋所执，将杀之，刃举而犬猛啮酋，酋出不意，竟死。其德狗，封之为王，以所爱婢妻之。其后子孙昌大，遂成一族"；其又一说，则与范晔《后汉书》所云相类，惟谓"犬子长成之后，与狗父出猎，狗父老惫，坠崖而亡，子负犬还，犬时口流鲜血，沾子肩部下交于胸，子哀之，自后缝衣，即象其形，另缀红线两条，以为纪念。（《岭表纪蛮》祭祀与神祇）

这里瑶人奉祀狗王的这个事实，便是在瑶族中还相信狗为人类祖先的证据。关于刘氏所列举的祀狗原因的诸说，则是同一的人祖神话的演变。各以原始的人祖神话为根据，只是如同滚雪球一样的，经过了不同时代和地域的口耳相传，增加了新的成分或要素，失了原形，也变更了原意了。

其次流行于贵州一带地方的，则是苗人的人祖神话。据日人鸟居龙藏氏的调查——

安顺附近青苗之耆老曰：

太古之世，岩石破裂生一男一女，时有天神告之曰汝等二人宜为夫妇。二人遂配合为夫妇，各居于相对之一山中，常相往来。某时二人误落岩中，即有神鸟自天飞来救之出险。后此夫妇产生多数子孙，卒形成今日之苗族。

又安顺青苗之耆老曰：

太古之世有兄妹二人，结为夫妇，生一树，是树复生桃、杨等树，各依其种类而附之以姓，桃树姓桃，名 Che

la，杨树姓杨，名 Gai Yang。桃杨等后分为九种，此九种互为夫妇，遂产生如今日所有之多数苗族。多数人产生后，分居于二山中，二山之间有深谷，彼等落入谷中时，有鹰一羽(Lan Pale)自天上飞来救之出，由是苗族再流传于四方。因此吾人视鹰为神鸟，常感其恩而祭之。(《苗族调查报告》)

这两个神话，无疑也当是根据于同一的一个神话演变出来的。因为这个神话很普遍地流行于苗民中间，所以鸟居龙藏即因此断定了现在的苗族，即使有几十种的不同，也当是出于一个共同的祖先。

最后流行于云南地方的人祖神话，这之发生，当然是很古的。汉人通滇以后，这些神话也流传到中原，为汉人所熟知，所以《后汉书》的《西南夷传》，将这些故事也记载下来了：

夜郎者初有女子浣于遯水，[11]有三节大竹流入足间，闻其中有号声，剖竹视之得一男儿，归而养之，及长，有才武，自立为夜郎侯，以竹为姓。武帝元鼎六年，平西南夷为牂牁郡，夜郎侯迎降，天子赐其王印，绶后遂杀之。夷獠咸以竹王非血气所生，甚重之，求为立后。牂牁太守吴霸以闻，天子乃封其三子为侯，死配食其父。今夜郎县有竹王三郎神是也。

哀牢夷者[12]，其先有妇人名沙壹，居于牢山，尝捕鱼水中，触沉木若有感，因怀妊。十月产子男十人。后沉木化为龙，出水上。沙壹忽闻龙语曰：若为我生子，今悉何在。九子见龙惊走，独小子不能去，背龙而坐，龙因舐之。

其母鸟语谓背为九，谓坐为龙，因名子曰九隆。及后长大，诸兄以九隆能为父所舐而黠，遂共推以为王。后牢山下有一夫一妇，复产十女子，九隆兄弟皆娶以为妻，后渐滋长。种人皆刻画其身象龙文，衣著尾。九隆死，世世相继，乃分置小王，往往邑居，散在溪谷，绝域荒外，山川阻深，生人以来未尝交通中国。

晋常璩的《华阳国志》为记载西南民族的地理和传说比较为最古最可信靠的著作，亦曾载有沙壹（惟壹作壶）竹王的神话，只是又加上了竹王的神通，即：

……捐所破竹于野成竹林，今竹王祠竹林是也。王与从人尝止大石上，命作羹，从者曰无水，王以剑击石出水，今竹王水是也。

宋张道宗的《古滇说》，为滇人自著之书，亦记载沙壹的传说。杨慎的《滇载记》，据杨慎自己的跋文，乃是根据于白古通《玄峰年运志》，“其书用僰文，义兼众教”。李元阳《云南通志》亦云杨慎的《滇载记》乃是白古通的译文。书中谓“沙壹触沉木有感，是生九男，曰九隆，族种类滋长，支裔蔓衍，窃据土地，散居溪谷，分为九十九部，其渠酋有六，各为诏。”所以沙壹的传说，当是许多种族，至少是摆夷族人的共同的人祖神话。这个神话，《古滇说》所记的，又比《汉书》为详，且略有出入：

其先有郡人蒙迦独，妻摩梨羌，名沙壹，居于哀牢山。蒙迦独尝捕鱼为业，后死哀牢山下水中，不获其尸。妻沙

> 壹往哭于此，忽见一木浮触而来……（中间一段与《汉书》同）……九子见龙惊走，独一小子不能去，母因留止。子背龙而坐，因舐之，就唤其名曰习农乐。母因见子背龙而坐，乃夷语谓背为九，谓坐为隆，因名其地曰九隆。习农乐后长成，有神异，每有天乐奏于其家，凤凰栖于其树。有五色花开，四时常有神卫护相随。诸兄见有此奇异，又能为父所舐而与名，遂共推以为王，王哀牢山下。有一人唤奴波息者，夫妇复生十女子，因与习农乐兄弟皆娶以为妻。奴波息见习农乐有神异，遂爱重之，而家大旺。邻有禾些和者，忌欲害之，习农乐奉母夜奔巍山之野，躬亲稼穑，修德惟勤，教民耕种。其九兄弟有妻，后渐渐相滋长，种人皆刻画其身，象龙文，衣着尾。习农乐在于巍山之野，主其民，咸尊让之。

这里所说的（1）九隆乃是地名而非人名，（2）沙壹最先是有丈夫的，（3）习农乐生后有种种的祥瑞。这当然已不完全是原始的素朴的神话了。由不可知的古代，到了张道宗的时候，当已有了不少的修正或粉饰。《商颂》里面的天命玄鸟，降而生商，以及周的祖先的履巨人迹受孕，满洲祖先的吞鸟卵成胎，在正史里面，就很少提到这回事情。这原因乃是后来的进步了的或说"文雅"了的子孙，已不满意于祖先的原始的野蛮的思想，于是将古代的神话或传说，不断的修改，添饰，或润色，使他合理化，或现代化。于是古代神话的土壤，一方面不断的剥落了古代粗糙的，颇不雅驯的犷野的泥屑，一方面也就不断的髹漆了比较是近代的，或合理的，美丽的油漆或彩绘。所以比较起来，这几个神话中，似乎以槃瓠的神话最富于原始性。沙

壹的故事，则大约以南诏盛强，文化进步，已不断的有了修正，亦如日人之附会为天神的后代一样。[13]

最近丁文江所搜集出版的《爨文丛刻》，那里面说到天地的开辟，有许多是与古代的中国相同的原始的，素朴的阴阳五行的思想。说到人类的发生，也已没有了竹王和沙壹的传说，虽说爨蛮与哀牢夷不是一个种族[14]。但《爨文丛刻》里面的有些思想，必非原始的传说，乃是代表进步了的，更高级的一个阶段的思想是可知的了。

---

**注释：**

〔1〕纪元1870年以后，德人徐理曼（Heinrich Schliman）在小亚细亚半岛发现了特洛伊城（Troy）遗址，在希腊半岛发现麦西尼（Mycenee）泰里尼（Tiryns）的遗址，1899年英人伊凡（Arshur Evan）又在克里特岛上发见了诺萨斯的遗址，于是爱琴文化才为历史家所注意。希泰特人文化的发见，亦以徐理曼之功居多。全盛时代约在纪元前1400年至1200年之间，为古代历史上用铁的发明者，使上古亚非文化区域及后起的希腊，由铜器时代入于铁器时代，实在是希泰忒文化的影响。

〔2〕小民族（national minority），最近苏联常用这个名词来指苏联境内斯拉夫民族以外的各种民族。意即少数的民族，但在国家民族和文化的构成分上，却是一样的重要，与斯拉夫民族有着同等的地位。所以，我以为这个名词，将来也可以用来指中国境内汉民族以外的少数民族。

〔3〕贝冢为日人八木奘三郎于1922年，滨田耕作于1927年，原田淑人于1928年，先后在旅顺大连，东老山，貔子窝，老铁山各地所发见。共掘得石器，骨角器，瓦器甚多。大约为中国东北部古代原始民族的遗物。好大王碑民国初年为罗振玉所发见，在辽宁与朝鲜的边境，碑建于中国晋时，载朝鲜古代种族的迁徙，及先王武功甚详。罗氏曾命北平书贾往拓多份。后为当地土人敷牛粪焚化苔藓，字乃漫漶不可识。

〔4〕斯泰因（M. Aural Stein）英国考古家，于1900年由印度至新疆，以和阗故址为中心，从事调查及发掘，得许多很可保贵的资料，著《古代和阗》（An-

cient Khotan)二册。1906 年,又至新疆,盗运敦煌写本及艺术品约数十箱,著《近印度》(Serindia)及《契丹的荒墟》(Ruins of Desert Cathay)二书。最近复综合在中亚,新疆四次旅行的结果,写为《西域考古记》(On Ancient Central-Asian Tracks)将所得的古代美术,工艺品,以及数十种不同的古代写本,加以研究及解说,不单是古代西域文化,及东西两方文化交互的影响,可以从此书中窥见其梗概,即中国古代历史上许多不能解决的问题,也因此而有不少的发明。最近此书已有中文译本,向达译,中华书局出版。

〔5〕斯文赫定(Dr. Sven Hedin)瑞典人,于 1893 年至 1896 年间由西伯利亚往返帕米尔,阿克苏,及戈壁之间,又由额什噶尔西南至和阗旁及克里雅河至焉耆等处,复由和阗至青海经甘肃入内蒙,以至北平。著《亚洲腹地旅行记》,中国已有译本。斯氏前后旅行新疆五次,著述甚富。1927 年复与中国学术团体合作,成立西北科学考察团,发掘甘新古迹。所得者据云已有木简,木牍,文书,钱币,石刻,印玺,墓碑,陶器,壁画,泥像,漆器,丝织美术品,石器,骨角器等,这些东西,在文化史上的价值和地位,还正待后人的继续研究。

〔6〕伯希和(Paul Pellicot)法国学者。曾探险于新疆,库车,各地,于 1909 年继斯泰因之后,在甘肃敦煌鸣沙山莫高窟发现古代遗书,内多唐及五代人抄本。氏因以所得,印行《敦煌石室遗书》,及《鸣沙石室古遗书》二种。并由此研究,于中国古代之言语,宗教,文艺,东西交通,以及种族迁徙,多所发明。重要著作有《在中亚的三年》、《中亚探险报告》,及《近日东方古言语学及史学上之发明与其结论》。后者有王国维译文,载《北京大学国学季刊》第一卷第一号。

〔7〕钢和泰(A. Von Stael-Holstein)为著名的东方学者,于欧亚民族的交涉,古代东方的语言,以及印度文化对于中国的影响,贡献尤多。

〔8〕滇南四邻的交通,庄蹻入滇,道经牂牁,秦通五尺道,皆在今之贵州境,是为东北道。汉以后司马相如经略邛笮,卒开僰门,通南中,是为北道,经由四川。南越人溯江而上,以财物役属夜郎,西至同师,是为东南道,与贵州之普安,滇之广南相接。唐时以蒙诏附结吐番,连败唐兵,是吐番与滇本有连络,其道当在今之丽江,维西一带地方,元世祖经吐番,征滇亦即经

由此道，是为由滇通藏之西北道。此外如古滇说之所载，唐开元十五年时，蒙诏平服五诏，肃册为王，特进云南王越国公，开府仪同三司。自唐晋封之后，永昌诸郡，缅，逊罗，大秦此皆西通之国。交趾，八百，真腊，占城，挝国，此皆南通之国。可知当时的云南，实在是西南亚洲诸国交通的总汇，蒙诏之能吸收中印文化，蔚然为一大国，这不见得是没有原因的了。

〔9〕云南史地上的讹误实是数不胜数，这原因第一，中国的史学家只是硁硁于文字，名词之辨，不能作实地的考证和调查；第二，云南土地辽远，中土人士，到此不易，所以于这里的史地的研究，只能凭诸传说，或悬想，或揣测。关于此，作者另有《云南史地讹误考》，将来当能整理发表，以求高明指教。

〔10〕丁文江《爨文丛刻》序分为十五种，其下共包括数十族。但严格说起来，有些是属于藏族缅族，及僮瑶系统。在云南，主要的苗夷种族，为罗罗及摆夷。而苗夷则可为一般的中国土人的通称，可以包括了湖南两粤的僮，瑶，祠黎，以及川边的土人，以及云南的摆夷罗罗。

〔11〕牂水，牂牁，夜郎，后人考证，异说颇多。惟以丁谦氏所说较为近是。丁氏谓："夜郎国在今曲靖府境。南北二盘江会合，始有牂牁江名，盖兴義府地，即汉武帝所立之牂牁郡也"。《西南夷传考证》又谓："牂水乃温水下游，温水牂水皆南盘江别名。水道提纲，南盘江发源曲靖，即夜郎国也"。《西南夷传考证》可知竹王神话，盖流行于滇东及贵州南部一带地方。

〔12〕哀牢夷即九隆之后，与白国，南诏，同为僰人，即百夷，即摆夷。见拙著《白国即僰人，即摆夷，为滇中古佛教国考》。

〔13〕日人人祖神话，见日本《古事纪》。惟中国近代的专制帝王或野心家，每有关于自己的诞生的极其神异的传说，这却是含有愚民的作用，是有意的欺骗，不能与古代的神话一概而论。

〔14〕李元阳《云南通志·羁縻志》论南中种族，略谓："南中诸夷，种类至不可名纪，然大概有二种，在黑水（按李志黑水即澜沧江）之外者，曰僰；在黑水之内者曰爨。僰有百馀种，爨亦七十余种。"可知滇中种族，以僰，爨两族为大，亦以两族文化为最高。前者白国，六诏皆为其种人之所建。后者，袁嘉谷《滇绎爨世家》载之已详。其政治文化的根据地，在于曲靖，不知是否即古代夜郎之后？

**楚图南**　1899年生，云南文山人。笔名高寒。文学家、翻译家、社会活动家。曾任云南大学文史系教授、系主任、对外文化联络委员会主任。神话方面的论文有《中国西南民族神话的研究》(1938—1939)等。

# 重庆沙坪坝出土之石棺画像研究*

◎常任侠

## 一 石棺画像及其伴出物

重庆沙坪坝，国立中央大学开辟农场，掘地得石棺二，并伴出陶俑人二、陶鸡一、铜镜二。一镜有文曰"元兴元年五月壬午"，边作连弧纹，内环四龙纹，今与石棺并存国立中央博物馆。一镜较小，无文字，今与陶俑并存国立中央大学史学系。出土之所，曾往踏察，在一小山坡侧，土坟然隆起，下临小溪，野花覆坡。闻当石棺出土时，四周陶俑器皿甚多，又有一陶马，俱为工人所毁。且墓似已先被盗掘，故棺与盖皆另置。棺中人骨无存。棺系红砂石质，一棺外长 2.33 米，高 0.73 米，宽 0.70 米，内空长 2.08 米，宽 0.49 米，高 0.50 米，底厚 0.13 米；承盖有子口。一棺较小，外长 2.22 米，高与宽俱 0.70 米，内空长 2 米，宽 0.53 米，高 0.70 米。棺两侧俱刻饕餮兽面环，前后各

* 本文原载《时事新报·学灯》第 41、42 期，1939 年；又见《说文月刊》第 1 卷第 10、11 期合刊，1940 年。现据《常任侠艺术考古论文选集》，文物出版社，1984 年版。

有画像。较大的一棺，前额刻一人首蛇身像，一手捧日轮，中有金乌，后刻双阙。较小的一棺，前额刻一人首蛇身像，一手捧月轮，后刻两人一蟾，蟾两足人立，手方持杵而下捣。中立一人，手持枝状，疑为传说中之桂树或不死树。右侧一人，两手捧物而立。棺一较大，一较小，所刻亦象征一阳一阴，应为一男一女，合葬地下。一棺后刻双阙，当系表明男性死者在封建社会中之官阶地位。伴出陶俑为红陶，无釉，俱不完，惟余两头一足，一较大，一较小，颇似一男一女，亦官俑。冢中人殆贵官也。其画像作风，刻绘古拙，至迟当在两晋之前。镜文作"元兴元年五月壬午"，按以元兴纪年者有三：东汉和帝，以乙巳四月改元元兴；吴归命侯孙皓，以甲申七月改元元兴；东晋安帝，曾以元兴纪年，是年壬寅三月，仍改隆元。是则吴与晋虽有元兴元年，俱无五月。此当为东汉和帝元兴元年(105年)。金静庵教授推断，亦同此说。据陈垣教授所著闰朔表，汉和帝元兴元年六月朔日为癸未，则五月壬午，当为晦日。今观此镜纹样，亦可认为汉制。惟别无碑碣文字，仅据造镜年月，仍不能推断葬时之年月也。

## 二　人首蛇身画像即伏羲、女娲

人首蛇身画像，汉石刻画像中常有之。其最著者有汉武梁祠石室画像。其第一石即画两人首蛇身像，两尾相结，铭曰"伏戏仓精，初造王业"。又后石五、左石四，俱有人首蛇身交尾像。左石四所刻，一人执矩向右，一妇人执器向左，虽无铭文，然作一阳性一阴性者，均可知其为伏羲与女娲也。又金陵大学中国文化研究所近印南阳汉画，第十四图第五十三图至六十二图，

均为人首蛇身像；第六十七图为两人首蛇身交尾像；第六十八图为两人首蛇身对立像，下一巨人承之；第三图为一人首蛇身捧月像。收集颇富。此外山东图书馆王献唐氏，亦集嘉祥滕县所出人首蛇身画像有多品。曲阜近出尤多（据王氏函告，拓本俱未见）。川中发现类此画像者，就所见尚有嘉陵江岸磐溪上无名汉阙画像，作两人首蛇身捧日月状，日中有踆乌、月中有蟾蜍，与渠县沈君阙相类。又新津宝子山画像石，亦作两人首蛇身交尾状。同地所发见者，尚有一画像汉砖，刻人首蛇身捧日轮状，冠三尖上出，与石棺画像相同（砖石为重庆江鹤笙君所得，墨本余俱有之）。武梁祠与南阳各像，及川中所发现者，风格皆异，而大体相同。沙坪坝石棺画像姿态尤为夭娇。又此类画像，我国新疆以及中央亚细亚古墓中，亦常发现。日人橘瑞超氏，发掘新疆高昌古墓，曾获人首蛇身交尾画像，惟发掘情形，未有报告，画藏旅顺博物馆中。其后英国派遣中央亚细亚探险队斯坦因氏，继续发掘高昌古墓，亦获此画。1928年所出版之《极央亚细亚》（Innermost Asia）中，曾刊印之。据斯氏所记，墓中椁壁之上，常有绘画；在其奥壁，悬有绢织品，上画人首蛇身像。又棺上每覆木绵与绢织布片，绢片所绘，亦人首蛇身像也。绢画为彩色，两人蛇身，绸缪相结，左者左手执矩，右者右手执铗。（按《汉书》卷七四魏相丙吉传曰："东方之神太昊乘震执规司春，南方之神炎帝乘离执衡司夏，西方之神少昊乘兑执矩司秋，北方之神颛顼乘坎执权司冬，中央之神黄帝乘坤执绳司下土"。此执规者，即太昊伏羲也。执矩执铗，盖至唐演变为执刀尺矣。）上有日轮，卫星环之。列宿星斗，绕其四周。其后西北科学考察团黄文弼氏，亦获此类画像，得其函告，云亦类此，惟尚未见有报告。斯坦因氏发掘所得墓志，最早者为

571年物，最近者为698年物。以西北高原，气候干燥，画虽绢质，而保存完好。墓室祠宇，绘此图像，此种风俗，中国古代殆颇普遍，约在唐以后始绝。

## 三　自古以来传说中之伏羲、女娲

伏羲、女娲传说，为中国古代神话之一，与彼希伯来古传说中亚当、夏娃，东西相映，同具势力。有史记载，均谓伏羲、女娲，人首蛇身，盖承古昔传说如此。《玄中记》云："伏羲龙身，女娲蛇躯"。《昭明文选》李善注曰："女娲亦三皇也"。郑康成依《运斗枢》注《尚书·中候》，以伏羲、女娲、神农为三皇。司马贞《史记补·三皇本纪》亦同此说。史谓女娲者伏羲之妹。晋皇甫谧《帝王世纪》曰："女娲氏亦风姓也；承庖牺制度，亦蛇身人首，一号女希"。《山海经》曰："女娲之肠化为神，处栗广之野"。郭璞注云："女娲古神女帝，人面蛇身，一日七十变，其肠化为此神。"《列子》曰："女娲氏蛇身人面，牛首虎鼻，此有非人之状，生而有大圣之德"。汉许慎《说文解字》曰："女娲古之神圣女化万物者也"。《淮南·览冥篇》曰："往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载，火爁炎而不灭，水浩洋而不息，猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱。于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。苍天补，四极正，淫水涸，冀州平，狡虫死，颛民生"。《风俗通》曰："俗说天地开辟，未有人民，女娲抟黄土作人，剧务力不暇供，乃引绳于泥中，举以为人，故富贵者黄土人也，贫贱凡庸者，絙人也。"（《太平御览》卷七十八引）女娲造人之说，颇与巴比伦古传说相似。《旧约·创世纪》所说，亦即源于巴比伦。关于伏羲传说，亦颇

纷繁。自汉以来，其见于著述者，盖非后世杜撰，大率原始传说神话之记录。观其神力之大，对于人类功绩之多，则其在民俗中之地位势力，可以想见。传其灵异图像，绘于神圣殿堂、死者墟墓，有由然矣。

图画伏羲、女娲于祠庙，由来颇古，其始见于《楚辞·天问篇》。屈原观楚先王庙堂而作《天问》，观伏羲女娲图像曰："登立为帝，孰道尚之。女娲有体，孰制匠之"。（王逸注曰："言伏羲始画八卦，修行道德，万民登以为帝，谁开道而尊尚之也。传言女娲人头蛇身，一日七十化，其体如此，谁所制匠而图之乎！"）王文考《鲁灵光殿赋》曰："伏羲鳞身，女娲蛇躯"。唐张彦远《历代名画记》曰："东汉明帝，雅好绘事，特开画室，别立画官，又创立鸿都学，以集奇艺，天下之艺云集，曾诏班固、贾逵等博洽之士，取材经史，命上方画工作图，而固等为之赞，成殿阁画赞五十卷。首起庖牺，末收杂画。"此皆"古代图绘伏羲、女娲于祠殿者。今虽不可见，而文献尤足征。至石刻及绢画，颇多发现，若武梁祠及各古墓所获，今俱存在，可供参互比较。沙坪坝所出两棺，每棺各有人首蛇身像，亦其类也。

## 四　在苗瑶中传说之伏羲、女娲

稽考中国古史，苗瑶之民，亦中夏原住诸民族之一。古先传说，谓伏羲、女娲而后，黄帝尝与蚩尤战而胜之。至舜，更窜三苗于三危。此说虽不必为信史，而古者苗民亦尝杂居中原，殆属可信。故其伏羲、女娲二人，称为人类之祖。崇敬既深，传说亦富，固不仅为汉族之神话也。苗、瑶相传为槃瓠之裔，《后汉书·南蛮传》及干宝《搜神记》，述之颇详。而槃瓠亦即盘古。

《赤雅》载刘禹锡诗曰:"时节祀槃瓠"。谓苗人祀其祖也。《岭表纪蛮》引《昭平县志》曰:"瑶人祀盘古,三年一醮会。招族类,设醮场,行七献之礼,男女歌舞,称盛一时,数日而后散,三年所畜鸡犬,尽于此会"。《洞溪纤志》记苗俗曰:"苗人祀伏羲、女娲。"伏羲一名,古无定书,或作伏戏、庖牺、宓羲、虙羲,同声俱可相假。伏羲与槃瓠为双声(此承胡小石师说)。伏羲、庖牺、盘古、槃瓠,声训可通,殆属一词,无间汉苗,俱自承为盘古之后。两者神话,盖亦同出于一源也。

蒙昧初民,常以神话解释宇宙万类传其远祖故事。若洪水传说,即常见于各民族传说。前于《旧约全书》希伯来人传说者,已有加尔台亚传说,存于倍洛索斯断篇伊兹巴尔史诗中。希腊亦有宙斯愤怒人类罪恶,而降洪水之传说,存于台萨利。又南美亚洛加尼亚之印第安人中,南洋费济岛土人中亦有之。日本亦有八丈岛之多娜婆传说。中国洪水传说,见于旧籍所载及民俗传说者颇多。苗、瑶之民,近于原始社会,亦俱有此传说,且俱与伏羲、女娲相关。叙述洪水之后,人类始祖,创造人类。型范朴质,垂世已久。又传世苗文《盘王书》,传唱苗民中,汉译其意,叙述古皇创造天地,肇生万类,颇类《旧约·创世纪》。其中《葫芦晓歌》,述太古时代,洪水泛滥,上接天门,伏仪(亦即伏羲)躲身入一大葫芦中,逐水漂浮,获全躯命,于是为人始祖。歌谣大意,与所传说,内容无异。

## 五　关于日月金乌灵蟾之传说及其它

原始人类,解释宇宙自然现象,恒喜赋以生命。世界各民族关于日月之传说,大率有之。沙坪坝所出石棺,上刻人首蛇

身画像，一捧日轮，中有金乌，一捧月轮，后刻灵蟾桂枝[1]。日中有乌其说始见于《楚辞》，《楚辞·天问篇》曰："羿焉彃日，乌焉解羽"。王逸注引《淮南》言："尧时十日并出，草木焦枯。尧命羿仰射十日，中其九日。日中九乌皆死，堕其羽翼，故留其一日也。"《淮南》又云："日中有踆乌，踆犹蹲也。"《春秋元命苞》云："阳成于三，故日中有三足乌也，阳精也。"又《山海经》曰："黑齿之北曰阳谷，居水中，有扶木，九日居下枝，一日居上枝，皆戴乌。"按扶木亦即扶桑，日居上枝下枝，视同鸟雀。先民朴美之思，可以想见。此皆关于日中金乌之传说也。月中有兔，较之月中有蟾，其说为早[2]，亦见于《楚辞》。《天问篇》云："夜光向德，死则又育，厥利维何，而顾兔在腹。"王逸注云："夜光月也，言月中有兔，何所贪利，居月之腹，而顾望乎！"（金大印《南阳汉画》第一三四图，有玉兔捣药，其中月轮，有蟾蜍之像。）至于灵蟾舂药，蟾宫折桂之说，则后世甚盛，以蟾兔并列月中，汉人已多言之。刘向《五经通义》曰："月中有兔与蟾蜍何？月阴也，蟾蜍阳也，而与兔并生，阴击阳也。"乾凿度曰：月三日成魄，八日成光，蟾蜍体就穴鼻（注：穴，决也；决鼻，兔也）始明。张衡《灵宪》曰：月者阴精之宗积而成兽，象蟾兔。《淮南·精神训》曰：日中有踆乌，而月中有蟾蜍，日月失其行，薄蚀无光。《说林》训曰：月照天下，而蚀于蟾诸。《论衡·顺鼓篇》曰：月中之兽，兔蟾蜍也。晋傅玄诗曰：蟾诸食明月。古诗十九首曰：三五明月满，四五蟾兔缺。此皆见于旧籍者。现存实物中，少室石阙画像中，有月轮蟾兔并列；汉瓦当中，有蟾兔纹样（瓦当为刘铁云氏旧藏，今归日人中村不折氏。曩居东京曾见之）。近金大所印《南阳汉画》，其第三图中有人首蛇身画像，手捧月轮，中有一蟾。第二图众星之中，有一月轮，中亦一蟾。第

四图则月轮之中一蟾一兔，与瓦当相类，是皆汉人所遗。今存此实物，是汉时已有月中灵蟾之说矣。此风所被颇广。云南陆凉《爨龙颜碑》，亦刻日中踆乌，月中蟾蜍，则犹汉人之遗俗。今石棺所刻灵蟾，犹是四足；至三足之蟾，则更晚出耳。

沙坪坝所出石棺两侧，所刻饕餮兽面环，为汉器所常见。石棺空白，无画像处，率刻席纹，亦与河南登封嵩山太室神道石阙相同。一棺后额所刻双阙，犹得略见汉代建筑之形式；今四川所存汉阙，尚可资为比较，两人首蛇身画像，背皆有翼；武梁祠所刻神人，背亦有之。大抵画像出土之区愈西者，愈觉飞动。此石棺两像尤栩栩欲活。欧洲古希腊沿袭西亚传说，如邱必德、安琪儿等，亦皆有翼。但彼则有翼益觉其可亲，此则有翼更呈其可畏。此亦中西艺术之异点也。

（承国立中央博物院裘善元先生惠赠石棺拓片，国立中央大学史学系金静庵先生惠赠陶俑照片，并此志谢。1939 年 2 月 28 日写毕，4 月 28 日改订。）

---

**注释：**

〔1〕 或以所持为不死树，存以备考。

〔2〕 月中有兔，印度亦有此古传说，见玄奘《大唐西域记》。

---

**常任侠** 1904 年生，安徽颍上县人。曾用名季青、牧原。美术史家。1922 年入南京美术专科学校学习。1935 年入日本东京帝国文学部大学研究院，研究东方艺术史。先后在重庆艺术研究院、国立艺专等处任教、任职。现为中央美术学院教授。神话方面的重要著述有《重庆沙坪坝出土之石棺画像研究》(1939)等。

# 女娲与共工*

◯吕思勉

司马贞《补三皇本纪》云：女娲末年，诸侯有共工氏，任智刑以强，霸而不王。与祝融战，不胜，而怒，乃头触不周山崩，天柱折，地维缺。女娲乃炼五色石以补天，断鳌足以立四极，以济冀州。（上当夺“杀黑龙”三字。）《注》云：“按其事出《淮南子》也。”按《淮南览冥》云：“往古之时，四极废，九州裂；天不兼覆，地不周载；火爁炎而不灭，水浩洋而不息；猛兽食颛民，（颛，《御览》引作精，并引高诱《注》曰：“精，弱也。”）鸷鸟攫老弱。于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。苍天补，四极正，淫水涸，冀州平，狡虫死，颛民生。”言女娲治水而不及共工。《原道》云：“昔共工之力，触不周之山，使地东南倾，与高辛争为帝，遂潜于渊，宗族

---

* 本文为《三皇五帝考》（作于1939年1月）中的第六节，见《古史辨》第七册中编，吕思勉、童书业编著，上海开明书店1941年版，全篇共九节：1、儒家之三皇五帝说；2、皇帝说探源；3、纬书之三皇说；4、有巢燧人考；5、伏羲考；6、女娲与共工；7、神农与炎帝大庭；8、炎黄之争考；9、少昊考。现据《吕思勉读史札记》，上海古籍出版社1982年版。

残灭，继嗣绝祀。"《天文》云："昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝；天倾西北，故日月星辰移焉。地不满东南，故水潦尘埃归焉。《兵略》亦云："颛顼尝与共工争矣。")《本经》云："舜之时，共工振滔洪水，以薄空桑，龙门未开，吕梁未发，江淮流通，四海溟涬。民皆上邱陵，赴树木。舜乃使禹疏三江五湖，辟伊阙，导廛、涧，平通沟陆，流注东海。洪水漏，九州乾，万民皆宁其性。"言共工致水患而不及女娲。《楚辞·天问》云："康回冯怒，地何故以东南倾。"《注》云："康回，共工名也。《淮南子》言共工与颛顼争为帝，不得，怒而触不周之山，天维绝，地柱折，(维绝柱折疑互讹。)故东南倾也。"《山海经·大荒西经》云："西北海之外，大荒之隅，有山而不合，名曰不周，负子。"郭《注》引上《淮南子》同，亦未及女娲。惟《论衡·谈天》云："儒书言共工与颛顼争为天子，不胜，怒而触不周之山，使天柱折，地维绝，女娲销炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极。天不足西北，故日月移焉，地不足东南，故百川注焉，"《顺鼓》云："传又言共工与颛顼争为天子，不胜，怒而触不周之山，使天柱折，地维绝。女娲消炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极。"与小司马之言同。

古人传说，每误合数事为一，《论衡》之言，盖蹈此弊，而小司马又沿其流也。古书言共工者：《史记律书》云："颛顼有共工之陈，以平水害。"又《淮南·本经》言"共工振滔洪水，以薄空桑"，而《吕览·古乐》言"帝颛顼生自若水，实处空桑"，二者实消息相通。此与《淮南·天文》，皆以为与颛顼争者也。《原道》谓与高辛争。《吕览·荡兵》云："黄、炎故用水火矣，共工固次作难矣，五帝固相与争矣。"虽不明言何时，亦可想见其在颛顼之世。《书》言舜摄政，"流共工于幽州。"《周书》《史记》云：

"昔者共工自贤,自以无臣,久空大官,下官交乱,民无所附,唐氏伐之,共工以亡。"《淮南·本经》谓在舜时。《战国·秦策》:苏秦言:"禹伐共工。"(《荀子·议兵》同。)《荀子·成相》云:"禹有功,抑下鸿,辟除民害逐共工。"《山海经·大荒西经》云:不周之山,"有两黄兽守之。有水曰寒暑之水,水西有湿山,水东有幕山,有禹攻共工国山。"又《海外北经》云:"共工之臣曰相柳氏。九首,以食于九山。相柳之所抵,厥为泽溪。禹杀相柳,其血腥,不可以树五谷种。禹厥之,三仞三沮,乃以为众帝之台。在昆仑之北,柔利之东。相柳者,九首人面,蛇身面青,不敢北射,畏共工之台。台在其东。台四方,隅有一蛇,虎色,首卫南方。"《大荒北经》云:"共工臣名曰相繇,九首,蛇身自环,食于九土。其所欿所尼,即为源泽。不辛乃苦,百兽莫能处。禹湮洪水,杀相繇。其血腥臭,不可生谷。其地多水,不可居也。禹湮之,三仞三沮,乃以为池。群帝因是以为台。在昆仑之北。"(相繇即相柳,此与《海外北经》所言,系一事两传。)又云:"有系昆之山者,有共工之台,射者不敢北乡。"则以为在尧、舜、禹之世。无以为与女娲争者。《国语·周语》载太子晋之言曰:"古之长民者,不堕山,不崇薮,不防川,不宝泽。昔共工弃此道也,虞于湛乐,淫失其身,欲壅防百川,堕高堙庳,以害天下。皇天弗福,庶民弗助。祸乱并兴,共工用灭。其在有虞,有崇伯鲧播其淫心,称遂共工之过。尧用殛之于羽山。其后伯禹念前之非度,厘改制量。共之从孙四岳佐之。高高下下,疏川导滞,钟水丰物。封崇九山,决汩九川,陂障九泽,丰殖九薮,汩越九原,宅居九隩,合通四海。克厌帝心。皇天嘉之,祚以天下,赐姓曰姒,氏曰有夏。祚四岳国,命以侯伯,赐姓曰姜,氏曰有吕。"明自共工至禹,水患一线相承,说共工者,自以谓在颛顼及尧、

舜、禹之世为得也。

女娲盖南方之神。《楚辞·天问》云:“女娲有体,孰制匠之?”《注》云:“传言女娲人头蛇身,一日七十化。”《淮南·说林》云:“黄帝生阴阳,(此黄帝非轩辕氏,阴阳亦非泛言,当指男女形体,与下二句一律。)上骈生耳目,桑林生臂手,此女娲所以七十化也。”《说文·女部》:“娲,古之神圣女,化万物者也。”盖谓万物形体,皆女娲所制。(《御览·皇王部》引《风俗通》云:“俗说:天地开辟,未有人民。女娲抟黄土作人,剧务,力不暇供,乃引绳于泥中,举以为人。故富贵者,黄土人也;贫贱凡庸者,絙人也。”说虽不同,亦以生民始于女娲。)寖假遂可以补天,立四极矣。然实与水患无关。《论衡·顺鼓》曰:“雨不霁,祭女娲,于礼何见?伏羲、女娲,俱圣者也,舍伏羲而祭女娲,《春秋》不言。董仲舒之议,其故何哉?俗图画女娲之象为妇人之形,又其号曰女,仲舒之意,殆谓女娲古妇人帝王者也。男阳而女阴,阴气为害,故祭女娲求福佑也。传又言云云,(见前引。)仲舒之祭女娲,殆见此传也。”仲任揣测,全失董生之意。雨不霁则祭女娲,盖古本有此俗,而董生采之,非其所创。其所以采之,则自出于求之阴气之义,非以传所云而然也。《史记·夏本纪索隐》引《世本》云:“涂山氏女名女娲。”《正义引《帝系》云:“禹取涂山氏之子,谓之女娲,是生启也。”此说与谓女娲能治水者又迥别,亦后起之说,非其朔也。

《大荒北经》云:系昆之山,“有人衣青衣,名曰黄帝女魃。蚩尤作兵伐黄帝。黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙畜水,(案畜即蓄稸字,乃积聚之义,积聚者必先收敛,收敛者必顺其理,故《礼记·祭统》曰:“顺于道不逆于伦,是之谓畜。”)蚩尤请风伯、雨师,从大风雨。黄帝乃下天女曰魃,雨止,遂杀蚩尤。

魃不得复上，所居不雨。叔均言之帝，后置之赤水之北。叔均乃为田祖。魃时亡之。所欲逐之者，令曰：神北行！先除水道，决通沟渎，"又曰："大荒之中，有山名曰成都载天。有人，珥两黄蛇，把两黄蛇，名曰夸父。后土生信，信生夸父。夸父不量力，欲追日景，逮之于禺谷。将饮河而不足也，将走大泽，未至，死于此。应龙已杀蚩尤，又杀夸父，乃去南方处之，故南方多雨。"（此说以应龙即魃。去南方处之者，盖谓夸父。日与魃同类。夸父逐日，魃敌风伯、雨师，皆水火二神之争也。）《海外北经》云："夸父与日逐走，入日。（谓使日入也。《史记·礼书集解》引作日入，盖改从后世语法。）渴欲得饮，饮于河渭。河渭不足，北饮大泽，未至，道渴而死。弃其杖，化为邓林。"两经所载凡三说：《海外北经》暨《大荒北经》前一说，以为逐日渴死；其后一说，则以为与蚩尤同为应龙所杀。夸父为后土之子。后土者，《礼记·祭法》云："厉山氏之有天下也，其子曰农，能殖百谷。夏之衰也，周弃继之，故祀以为稷。共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以为社。"（《国语·鲁语》"昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百谷百蔬；夏之兴也，周弃继之，故祀以为稷。共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。）《山海经·海内经》云："禹、鲧是始布土，均定九州。炎帝之妻，赤水之子听訞（郝氏《义疏》云：《补三皇本纪》云："神农纳奔水氏之女曰听詙为妃，生帝哀，哀生帝克，克生帝榆罔"云云。证以此经，赤水作奔水，听訞作听詙，及炎居以下，文字俱异。司马贞自注云："见《帝王世纪》及《古史考"》。今案二书盖亦本此经为说，其名字不同，或当别有依据，然古典佚亡，今无可考矣。）生炎居，炎居生节并，节并生戏器，戏器生祝融。祝融降处于江水，生共工，共工生术器。术器首方颠，是复土穰，以

处江水。共工生后土，后土生噎鸣。噎鸣生岁十有二，洪水滔天。鲧窃帝之息壤，以湮洪水，不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复生禹。帝乃命禹卒布土，以定九州。"厉山即神农，与蚩尤、共工，同为姜姓之国；黄帝、颛顼、高辛、尧、舜、禹则姬姓也；二姓相争之情形，可以想见。祝融，《左氏》、《国语》、《大戴记·帝系姓》、《史记·楚世家》并以为颛顼后。《山海经·大荒西经》亦云："颛顼生老童，老童生祝融。"又云："颛顼生老童，老童生重及黎。"而《海内经》独以为炎帝之后，共工之先。案《左氏》昭公二十九年之言，出于蔡墨。墨之言曰："有五行之官，是谓五官。木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。""少皞氏有四叔：曰重、曰该、曰修、曰熙，实能金木及水。使重为句芒，该为蓐收，修及熙为玄冥，世不失职，遂济穷桑，此其三祀也。颛顼氏有子曰犁，为祝融；共工氏有子曰句龙，为后土；此其二祀也。后土为社。稷，田正也，有烈山氏之子曰柱，为稷，自夏以上祀之。周弃亦为稷，自商以来祀之。"而《国语·楚语》载观射父之言曰："有天地神明类物之官，是谓五官。及少皞之衰也，九黎乱德，颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎。其后三苗复九黎之德，尧复育重黎之后不忘旧者，使复典之，以至于夏商。"然则乱德之九黎，与颛顼命其司地之黎，即蔡墨所谓颛顼氏有子曰犁，亦即《大戴记》、《史记》、《大荒西经》以为颛顼之后者，实同号而异人。后者盖袭前者之位，故亦同称为祝融。实则一为炎帝、共工之族，一为颛顼之后也。蔡墨曰："昔有飂叔安，有裔子曰董父，乃拓畜龙，以服事帝舜。帝赐之姓曰董，氏曰豢龙，封诸鬷川。鬷夷氏其后也。陶唐氏既衰，其后有刘累，学扰龙于豢龙氏，以事孔甲。夏后嘉之，赐氏曰御

龙，以更豕韦之后。”《国语·郑语》：史伯谓郑桓公曰：“夫黎为高辛氏火正，故命之曰祝融。夫成天地之大功者，其子孙未尝不章，虞、夏、商、周是也。虞暮能听协风，以成乐物生者也；夏禹能单平水土，以品处庶类者也；商契能和全五教，以保于百姓者也；周弃能播殖百谷蔬，以衣食民人者也；其后皆为王公侯伯。祝融亦能昭显天地之光明，以生柔嘉材者也。其后八姓，于周未有侯伯。佐制物于前代者，昆吾为夏伯矣，大彭、豕韦、为商伯矣，当周未有。己姓昆吾、苏、顾、温、董，董姓鬷夷、豢龙，则夏灭之矣。彭姓彭祖、豕韦、诸稽，则商灭之矣。秃姓舟人，则周灭之矣，妘姓邬、郐、路、偪阳，曹姓邹、莒，皆为采卫，或在王室，或在夷狄，莫之数也，而又无令闻，必不兴矣。斟姓无后。融之兴者，其在芈姓乎？”史伯所举虞、夏、商、周及祝融，亦即蔡墨、观射父所谓五官；（协风成物，当为木正。平水土为水正，契当为金正，故殷人尚白。社稷同功，弃当为土正。）其云鬷夷，即蔡墨所云董父之后，墨云以更豕韦，则豕韦虽伯于商，其先实为夏所替。然则祝融同族，多为夏所剪灭，谓为高阳之后，理或未然。窃疑颛顼取于蜀山，实为蚩尤之后，楚以母系言之，实于姜姓为近，抑或楚之先，实为少昊之祝融，而非颛顼所使司地以属民者也。观《海内经》祝融杀鲧之言，《楚语》三苗复九黎之德，尧复育重黎之后之语，则少皞时之九黎，即《海内经》所称为炎帝之后，共工之先者，与姬姓相争，仍甚烈也。黎盖封地，祝融则官名。颛顼替少昊之祝融，所使继之者，盖居其职，并袭其封土，故黎与祝融之称，二者皆同。惟少昊时之黎，分为九族，故又有九黎之称。颛顼所命之火正，则不然耳。然则《尧典》言黎民，殆即九黎之民，援秦人黔首之名以释之，殆附会而非其实矣。《周语》太子晋谏灵王，鉴于黎、苗之王，亦即

《楚语》所谓三苗复九黎之德者。先秦人语，固时存古史之真也。

《韩非·五蠹》曰："当舜之时，有苗不服，禹将伐之。舜曰：不可。上德不厚而行武，非道也。乃修教三年，执干戚舞，有苗乃服。共工之战，铁铦矩者及乎敌，铠甲不坚者伤乎体，是干戚用于古，不用于今也。"案所言舜服有苗事，即《书》所谓"窜三苗于三危"，亦即《楚语》所谓三苗复九黎之德者，盖当尧、舜之世，九黎之后，又尝与姬姓争也，共工与姬姓之争，实在有苗之先，《韩子》之文，顾若在其后者。古人轻事重言，此等处固所不计，然言共工兵甲之利，亦可见其为蚩尤同族矣。三皇或说，一曰伏羲、神农、祝融，一曰伏羲、神农、女娲。祝融列为三皇，可见其尝霸有天下，与共工同；其又曰女娲者，盖汉人久将女娲与祝融，牵合合为一也。

少昊氏四叔，何以为三官？玄冥一官，何以两人为之？亦一可疑之端。（昭公元年，子产言"昔金天氏有裔子曰昧，为玄冥师。生允格、台骀能业能弃其官"。昧固只一人，允格，台骀，亦只一人继其业也。）窃疑四叔初必分居四官，且正以居四官故而有四叔之称。其后祝融为颛顼所替，言祝融者惟知为颛顼氏子，而少皞氏四叔之称，相沿已久，不可改易，乃举修及熙而并归诸玄冥耳。又《国语》言颛顼命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，是祝融一官，亦二人为之也。古未有以二人为一官者，故《郑志》答赵商云火当为北，韦昭亦云然。（见《时桧谱疏》。）然以南北二正为相对之称，又无解于《左氏》以祝融为五官之一矣。案《大戴礼记·帝系姓》，谓颛顼产老童，老童产重黎及吴回。《史记·楚世家》则云："高阳生称，称生卷章，卷章生重黎，重黎为帝喾高辛居火正，帝喾命曰祝融。共工氏作

乱，帝喾使重黎诛之而不尽，帝乃以庚寅日诛重黎，而以其弟吴回为重黎后，复居火正，为祝融。《集解》："徐广曰：《世本》云：老童生重黎及吴回。谯周曰：老童即卷章。"卷章疑老童字误，《史记》多称一世。窃疑重黎实二人；其一为少昊氏子，一为颛顼氏子，《大戴》、《世本》以为一人实误，惟《史记》之文，犹留窜改之迹。盖称生重，亦即老童，颛顼氏命为火正者也。黎则少昊氏之世居火正者，老童既袭其封土，乃兼称曰重黎，帝喾盖颛顼之误，云帝喾使重黎诛之而不尽者，颛顼命老童诛少昊氏之黎而不尽也。云帝乃以庚寅日诛重黎者，非以老童诛共工不能尽而罚殛之，所诛者仍是少昊氏之黎。楚俗本兄弟相及，吴回居火正，不必以其兄之见诛，吴回生季连，季连之裔孙曰鬻融，（《大戴记》如此，《史记》作鬻熊。）仍是祝融异文耳。《大荒北经》云颛顼生驩头，驩头生苗民，苗民釐姓，则以三苗为颛顼后矣。《潜夫论·五德志》云"颛顼身号高阳，世号共工"，则以共工为颛顼后矣。古世系固多错乱也。

《左氏》昭公十七年，郯子言黄帝以云纪，炎帝以火纪，共工以水纪，大皞以龙纪。杜《注》云："共工以诸侯霸有九州者，在神农前，大皞后。《疏》云："此《传》从黄帝向上逆陈之，知共工在神农前，大皞后也。"此说未必是，然古以共工与大皞、炎、黄并列，则可知矣。

---

**吕思勉**　(1884—1957)，字诚之，江苏武进（常州）人。先后在东吴大学、光华大学、华东师范大学任教。历史学家。1940年曾与童书业领衔编著《古史辨》第七册，把"古史辨"派的古史神话论文辑录成为三本。神话著作

有:《盘古考》(1939)、《三皇五帝考》(1939)、《唐虞夏史考》(1939,其中包括《共工、禹治水》等篇)、《读〈山海经〉偶记》、《昆仑考》、《西王母考》(1940)等。

# 盘古考*

○吕思勉

今世俗无不知有盘古氏者，叩以盘古事迹，则不能言。盖其说甚旧，故传之甚广，而又甚荒矣。

盘古故事，见于《五运历年记》者曰："元气濛鸿，萌芽兹始，遂分天地，肇立乾坤。启阴感阳，分布元气，乃孕中和，是为人也。首生盘古，垂死化身，气成风云，声为雷霆，左眼为日，右眼为月，四肢五体为四极五狱，血液为江河，筋脉为地里，肌肉为田土，发髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金石，精髓为珠玉，汗流为雨泽，身之诸虫，因风所感，化为黎甿。"（据《释史》卷一引。）见于《述异记》者曰："昔盘古氏之死也：头为四岳，目为日月，脂膏为江海，毛发为草木。秦汉间俗说：盘古氏头为东岳，腹为中岳，左臂为南岳，右臂为北岳，足为西岳。先儒说：盘古氏泣为江河，气为风，声为雷，目瞳为电。古说：盘古氏喜为晴，

* 本文写于1939年4月，后收入《古史辨》第七册中编，吕思勉，童书业编著，上海开明书店1941年版。现据《吕思勉读史札记》，上海古籍出版社1982年版。

怒为阴、吴楚间说：盘古氏夫妻，阴阳之始也。今南海有盘古氏墓，亘为三百余里，俗云：后人追葬盘古之魂也。桂林有盘古氏庙，今人祝祀。"（据《汉魏丛书》本。《释史》无末十一字。）见于《三五历记》者曰："天地混沌如鸡子，盘古生其中。万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地。盘古在其中，一日九变。神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈。如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长。后乃有三皇。"（据《释史》卷一引。）案《厄泰梨雅优婆尼沙昙》（Aitareya Upanishad）云："太古有阿德摩（Atman），先造世界。世界既成，后造人。此人有口，始有言；有言，乃有火。此人有鼻，始有息；有息，乃有风。此人有目，始有视；有视，乃有日。此人有耳，始有听；有听，乃有空。此人有肤，始有毛发；有毛发，乃有植物。此人有心，始有念；有念，乃有月。此人有脐，始有出气；有出气，乃有死。此人有阴阳，始有精；有精，乃有水。"《外道小乘涅槃论》云："本无日月星辰，虚空及地，惟有大水。时大安荼生。形如鸡子，周匝金色。时熟破为二段：一段在上作天，一段在下作地。"《摩登伽经》云："自在以头为天，足为地，目为日月，腹为虚空，发为草木，流泪为河，众骨为山，小便利为海。"《五运历年记》、《三五历记》之说，盖皆象教东来之后，杂彼外道之说而成。《述异记》首数语，即《五运历年记》之说。秦汉间俗说亦同。此说疑不出秦汉间，任氏误也。至其所谓先儒说、古说、吴楚间说者，则皆各自为说，与上诸说不同。

《山海经·海外北经》云："钟山之神，名曰烛阴。视为昼，瞑为夜。吹为冬，呼为夏。不饮，不食，不息；息为风。身长千里。在无膂之东。其为物，人面，蛇身，赤色，居钟山下。"《大荒北经》云："西北海之外，赤水之北，有章尾山。有神，人面蛇身

而赤。直目正乘，其瞑乃晦，其视乃明。不食，不寝，不息。风雨是谒。是烛九阴。是谓烛龙。"此二者即一事，皆谓其身生存，不谓已死，《述异记》所谓先儒说及古说者盖如此。《路史》谓："荆湖南北，今以十月十六日为盘古氏生日，以候月之阴晴。"（《初三皇纪》。）可见《述异记》所谓古说者流传之久矣。至其所谓吴楚间说者，则盘古氏明有夫妻二人，与一身化为万有之说，尤厘然各别。

盘古即盘瓠之说，始于夏穗卿。（见所作《古代史》。）予昔亦信之，今乃知其非也。盘瓠事迹，见于《后汉书·南蛮传》，其说云："昔高辛氏有犬戎之寇，帝患其侵暴，而征伐不克，乃访募天下：有能得犬戎之将吴将军头者，购黄金千镒，邑万家，又妻以少女。时帝有畜狗，其毛五采，名曰槃瓠。下令之后，槃瓠遂衔人头造阙下。君臣怪而诊之，乃吴将军首也。帝大喜。而计槃瓠不可妻之以女，又无封爵之道，议欲有报，而未知所宜。女闻之，以为帝皇下令，不可违信，因请行。帝不得已，乃以女配槃瓠。槃瓠得女，负而走。入南山，止石室中。所处险绝，人迹不至。于是女解去衣裳，为仆鉴之结，著独力之衣。帝悲思之，遣使寻求，辄遇风雨震晦，使者不得进。经三年，生子一十二人，六男六女。槃瓠死后，因自相夫妻，织绩木皮，染以草实。好五色衣服，制裁皆有尾形。其母后归，以状白帝。于是使迎致诸子。衣裳班兰，语言侏离；好入山壑，不乐平旷。帝顺其意，赐以名山广泽。其后滋蔓，号曰蛮夷。外痴内黠，安土重旧。以先父有功，母帝之女，田作贾贩，无关梁符传租税之赋；有邑君长，皆赐印绶，冠用獭皮。名渠帅曰精夫，相呼为姎徒。今长沙武陵蛮是也。"（《水经·沅水注》与此说同而辞较略，云："今武陵郡夷，即槃瓠之种落也。其狗皮毛，适孙世宝录之。"）夏氏谓

汉族古帝，踪迹多在北方，独盘古祠在桂林，墓在南海，疑本苗族神话，而汉族误袭为己有。案干宝《晋纪》，范成大《桂海虞衡志》，皆谓“岁首祭盘瓠，杂糅鱼肉酒饭于木槽，叩槽群号为礼”。(《文献通考四裔考》引。)而今粤西岩峒中，犹有盘古庙，以旧历六月二日为盘古生日，远近聚集，致祭极虔；此予昔所以信夏氏之说也。由今思之，殊不其然。凡神话传说，虽今古不同，必有沿袭转移之迹，未有若盘古、槃瓠之说，绝不相蒙者。《后汉书注》云：“今辰州卢溪县西有武山。黄闵《武陵记》曰：山高可万仞。山半有槃瓠石室，可容数万人。中有石床，槃瓠行迹。(《水经注》云：“武水源出武山。水源石上，有槃瓠迹犹存矣。”)今案山窟前有石羊石兽，古迹奇异尤多。望石窟，大如三间屋。遥见一石，仍似狗形，蛮俗相传，云是槃瓠像也。”《路史·发挥》云：“有自辰、沅来者，云卢溪县之西百八十里，有武山焉。其崇千仞。遥望山半，石洞罅启。一石貌狗，人立乎其旁，是所谓槃瓠者。今县之西南三十，有槃瓠祠，栋宇宏壮，信天下之有奇迹也。《注》云：“黄闵《武陵记》云：山半石室，可容数万人，中有石床，槃瓠行迹。今山窟前石兽，石羊，奇迹尤多。《辰州图经》云：隍石窟如三间屋。一石狗形，蛮俗云槃瓠之像。今其中种有四：一曰七村归明户，起居饮食类省民，但左衽。二曰施溪武源归明蛮人。三曰山猱。四曰犵獠。虽自为区别，而衣服趋向，大略相似。土俗以岁七月二十五日，种类四集，扶老携幼，宿于庙下。五日，祠以牛彘酒鲑，椎鼓踏歌，谓之样。样，蛮语祭也。云容万人，循俗之妄。”自唐迄宋，遗迹仍然，足见《后汉书》所谓槃瓠者，实仅指武山一种落。《后汉书》说虽荒唐，中实隐藏实事。(如衣服，居处，语言，俗尚，及中国待人之宽典等。)独力、仆鉴，盖其衣结之名。精夫之精，义虽难

解，夫固汉族称长上之辞，如大夫，千夫是也。姎徒尤确为汉语。其事托之高辛者。楚之先，为高辛火正。楚与吴世仇。吴将军，盖本谓吴之将军。复以槃瓠狗种，称其人为犬戎，以冠吴将军上，遂若吴为其人之氏族矣。《公羊》言"楚王妻媦"，同姓为昏，楚盖自有此俗。《广韵》獛字注引《山海经》云："獛铅，南极之夷。尾长数寸。巢居山林。"（今经无。）《后汉书》述哀牢夷，亦云"衣皆著尾"。濮之先，固亦在荆豫之域，《左氏》："王使詹桓伯辞于晋曰：巴、濮、楚、邓，吾南土也。"（昭公九年。）又云"楚子为舟师以伐濮"，是也。（昭公十九年。）将军，战国后语。金以镒计，封以户数，亦皆秦汉时制。然则槃瓠传说，盖起于楚，而经秦汉后人之改易，所指固不甚广，其原亦非甚古也。孰与夫盘古之说，东渐吴会，南逾岭表，且视为凡生民之始者哉？《路史》又谓会昌有盘古山；湘乡有盘古堡；雩都有盘古祠；成都、淮安、京兆，皆有庙祀；又引《元丰九域志》，谓广陵有盘古冢庙；与所谓荆湖南北，以盘古生日候月阴晴者，固与槃瓠渺不相涉。《述异记》谓："南海中有盘古国，今人皆以盘古为姓。"则盘古亦自有种落，此当与南海之盘古墓、桂林之盘古祠有关。吴楚间盘古之说，盖亦同出一原。惟本夫妻二人，故有墓；若一身既化为万有矣，又何墓之有焉？岂闻创造天地万物之神，乃待以衣冠为冢者哉？然其与槃瓠之说，不可绲而为一，则又无待再计矣。

《路史》又引《玄中记》云："高辛时，犬戎为乱。帝曰：有讨之者，妻以美女，封三百户。帝之狗曰槃瓠，去三月，而杀犬戎，以其首来。帝以女妻之，不可教训；浮之会稽，东有海，中得地三百里封之。生男为狗，女为美人，是为犬封氏。《玄中》之书，《崇文总目》曰不知撰人名氏，然书传所引，皆云郭氏《玄中

记》，而《山海经》注狗封氏事，与记所言一同，知为景纯。”罗氏因谓槃瓠之说，乃因《山海经》而讹。今案《海内北经》云：“在昆仑墟北有人曰大行伯，把戈。其东有犬封国。”郭《注》云：“昔槃瓠杀戎王，高辛以美女妻之，不可以训，乃浮之会稽东南海中，得三百里地封之。生男为狗，女为美人。是为狗封之民也。”又曰：“犬封国曰犬戎国。状如犬。有一女子，方跪进杯食。有文马，缟身朱鬣，目若黄金，名曰吉量。乘之寿千岁。”《注》云：“黄帝之后卞明，生白犬二头，自相牝牡，遂为此国，言狗国也。”郭《注》又云：“《周书》曰：犬戎文马，赤鬣白身，目若黄金，名曰吉黄之乘。成王时献之。《六韬》曰：文身朱鬣，眼若黄金，项若鸡尾，名曰鸡斯之乘。《大传》曰：驳身朱鬣鸡目。《山海经》亦有吉黄之乘寿千岁者。惟名有不同，说有小错，其实一物耳。今博举之，以广异闻也。”《大荒北经》云：“大荒之中，有山名曰融父山，顺水入焉。有人，名曰犬戎。黄帝生苗龙，苗龙生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬，白犬有牝牡，是为犬戎。”注云：“言自相配合也。”案郭注《海内北经》之犬戎，即本《大荒经》为说。《书·大传》所云犬戎文马，即散宜生取之以献纣者，其为西北之国可知。《海内北经》“犬封国曰犬戎国”，曰上当有夺字。《经》本不以犬封、犬戎为一，《注》意尤皎然可明，谓其由一说传讹，似近武断。会稽海中，不知果有槃瓠传说否？即使有之，亦武山种落，播越在东，或则东野之言，辗转传布，要不容与盘古之说并为一谈也。

《路史》又引《地理坤鉴》云：“盘古龙首人身。”《地理坤鉴》，非必可信之书，然小道可观，其言亦时有所本。《鲁灵光殿赋》曰：“图画天地，品类群生。杂物奇怪，山神海灵，写载其状，托之丹青。千变万化，事各缪形。随色象类，曲得其情。上纪

开辟，遂古之初。五龙比翼，人皇九头。伏牺鳞身，女娲蛇躯。"（李善注："《列子》曰：伏羲、女娲，蛇身而人面。"又云："《玄中记》曰：伏羲龙身，女娲蛇躯。"）画壁之技，必自古相传，匪由新创。古帝形貌，皆象龙蛇，则以文明肇启，实在江海之会也。会稽、南海，皆尊盘古，固其宜矣。是其年代，必远在高辛之前，安得与槃瓠之说并为一谈邪？

# 《古史辨》第七册童书业序*

◯童书业

从康有为发表《新学伪经考》和《孔子改制考》到这第七册《古史辨》的结集在时间上已有了将近半世纪的年月。这几十年中学术随着时势而进展，“疑古”的学风更是前进得飞快：由怀疑古文经学到怀疑群经诸子，由怀疑儒家传说到怀疑夏以前的整个古史系统；这都是科学思想发展的自然趋势，虽有有力的反动者，也是无法加以遏止的。

时到现在，谁都知道古代史有问题，谁都知道古代史的一部分乃是神话，并非事实。甚至有人著中国通史，不敢提到古史只字。这样看来，“疑古”的成绩确已相当可观了。但是不提古史到底是消极的态度决不是澈底解决的办法，我们治古史的人，正应当细细儿的分析，慢慢地的考究，用“先之，劳之”和

---

* 本文系童书业为《古史辨》第七册所作的序，见该书开明书店1941年版。文末有删节。

"无倦"的精神来解决这最难解决的问题!

最近的疑古大师,谁都知道是顾颉刚先生。他自从出版了他的名著《古史辨》第一册以后,继续努力不怠,到了今天,著述愈积愈富,发明愈来愈多,同志愈聚愈众,声名也已从毁誉参半到了誉多毁少的地步。他真是实行了《论语》第一章"学而时习之,不亦说乎;有朋自远方来,不亦乐乎;人不知而不愠,不亦君子乎"的教训。

当《古史辨》前几册出版的时候,常听得有人说:"《古史辨》是骗人上当的东西;它是一部永远没有结论的著作。"这句话到了现在,已证明他的不确。《古史辨》决不是骗人上当的东西,它到底是有结论的著作。

《古史辨》的结论究竟是怎样呢?我们的回答是绝对的结论在现在还不能有,凡是一种接近科学的学问,是不会在很短的时期得到绝对的结论的:除非是武断。但是相对的结论却已确实有了。《古史辨》的相对的结论大致是这样:

> "三皇""五帝"的名称系统如史迹,大部分是后人有意或无意假造或讹传的。"皇""帝"的名号本属于天神,"三""五"的数字乃是一种幼稚的数学的范畴,"三皇""五帝"和古代哲学与神话是有密切的联系的。大约:盘古,天皇,地皇,泰皇(或人皇,)决无其人;燧人,有巢,伏羲,神农,也至多是些社会进化的符号。至于黄帝,颛顼,帝喾,尧,舜,鲧,禹等,确实有无其人虽不可知,但他们的身上附有很多的神话,却是事实。把这些神话传说剥去,他们的真相也就所剩无几了。至启以下的夏史,神话传说的成分也是很重,但比较接近于历史了。至商以后,才有真实

的历史可考。总而言之，夏以前的古史十分之七八是与神话传说打成一片的，它的可信的成分贫薄到了极点！

以上便是《古史辨》发展到了现阶段的大略结论，我想读过这七大册《古史辨》的人，无论如何是应当相当承认的！

顾颉刚先生以后，集“疑古”的古史学大成的人，我以为当推《中国上古史导论》的著者杨宽正先生。(即杨宽——本书编者注。)虽然他俩在古史上的见解有着很多的不同点。杨先生的古史学，一言以蔽之，是一种民族神话史观。他以为夏以前的古史传说全出各民族的神话，是自然演变成的，不是有什么人在那里有意作伪。这种见解，实是混合傅孟真先生一派的民族史说和顾颉刚先生一派的古史神话学而构成的。他的见解虽然有些地方我们还嫌简单，或不能完全同意，但他确代表了“疑古”的古史观的最高峰！

杨先生的最厉害的武器，是神话演变分化说。这种说法的一部分，是顾先生早已提倡过的(演变说)，其他一部分，则是到杨先生才应用到纯熟的地步的(分化说)，关于顾先生已经提倡过的神话演变说，早已深入人心，无庸我们多提；我在这里想特别替杨先生的神话分化说介绍一下。

所谓神话分化说者，就是主张古史上的人物和故事，会得在大众的传述中由一化二化三以至于无数。例如：一个上帝会得分化成黄帝，颛顼，帝喾，尧，舜等好几个人；一个水神会得分化成鲧，共工，玄冥，冯夷等好几个人；一个火神也会得分化成丹朱，驩兜、朱明，祝融等好几个人；一件上帝“遏绝苗民”的故事会得分化成黄帝伐蚩尤和尧舜禹窜征三苗的好几件故事；一件社神治水的故事也曾得分化成女娲，颛顼，鲧禹等治

水害的好几件故事。这种神话传说分化的例子，实在多到不可胜举，不过从前人不曾看出来，一经杨先生的揭发，便无不令人敬佩了。

关于神话传说分化的例子，愈到后代的书上便愈显明，例如蜀国开国的神话，据杨雄《蜀王本纪》载：

> 有一男子名杜宇，从天堕止朱提，有一女子名利，从江源井中出，为杜宇妻，宇自立为蜀王，号曰望帝，治汶山下邑曰郫。化民往往复出。望帝积百余岁，荆有一人名鳖灵，其尸亡去，荆人求之不得；鳖灵尸随江水上至郫，遂活，与望帝相见。望帝以鳖灵为相，时玉山出水，若尧之洪水，望帝不能治，使鳖灵决玉山，民得安处。鳖灵治水去后，望帝与其妻通，惭愧，自以德薄不如鳖灵，乃委国授之而去，如尧之禅舜。鳖灵即位号曰开明帝。……望帝去时子规鸣，故蜀人悲子规而思望帝。……

这段故事显然是杂采中原神话编造成的所谓“杜宇”，我以为就是禹。“宇”字古或写作“寓，”杜者，土也，（“相土”之“土”古或作“杜。”《诗·绵篇》“自土沮漆”，《汉书·地理志》注引《齐诗》“土”作“杜”），土便是社，（《诗·绵篇》“乃立冢土，”毛传，“冢土，大社也，”）“杜宇”即是“杜禹。”（也即是“土宇”。）禹为社神，明见《淮南子》等书，《诗·商颂·长发》“洪水芒芒，禹敷下土方”；《楚辞·天问》“禹之力献功，降省下土四方”；可见禹是从天降下来的；而杜宇也是“从天堕止”的。《华阳国志》云，“后有王曰杜宇，教民务农，一号杜主”，杜宇“教民务农”，禹也会“躬稼而有天下”（《论语·宪问》）和“尽力乎沟洫”（《论

语·泰伯》);杜宇一号“杜主”,杜主者,社主也;案社神称“主”:《说文》“社,地主也”;《论语》“哀公问社于宰我”,《鲁论》“杜”作“主”;《书·吕刑》“禹平水土,主名山川”,《大戴礼记·五帝德》及《史记》并称禹为神主;“神主”(神之主)之说殆从“主名山川”(为名山川之主,即为山川之主神)变来;禹为社神而“主名山川”,杜宇亦因为社神而号“杜主”;两者又极相似。又扬雄《蜀都赋》云,“昔天地降生杜鄘密促之君,”“杜鄘”之“鄘”疑从禹生于石(见《淮南子》等书,石即社主)之传说来,“鄘”或谓石隙也。“密促”之“密”或从禹字高密来;这也都是“杜宇”之名为禹所分化的证据。又“有一女子名利,从江源井中出,为杜宇妻”的故事也疑从涂山女的传说来,即所谓“焉得彼涂山女而通之于台桑”(《天问》)者是也。《吕氏春秋·音初篇》载:“禹行功,见涂山之女;禹未之遇而巡省南土,涂山氏之女乃令其妾候禹于涂山之阳,女乃作歌……”云云;而扬雄《蜀都赋》于叙杜宇事后亦云,“厥女作歌”;这又是一个显明的证据。再禹有生于西羌之说,杨雄《蜀王本纪》云:“禹本汶山郡广柔县人也,生于石纽”,而杜宇也是“治汶山下邑曰郫”的,这岂不又是一个坚强的证据!

至于鳖灵,我以为便是鲧。案《国语》等书都记鲧殛于羽山,“其神化为为黄能,以入于羽渊”。旧注说“能”是一种“三足鳖”,盖“鳖”即“能”,“灵”即“神”也。《楚辞·天问》说鲧“化为黄能,巫何活焉?”可是鲧也有复活的传说的。至“玉山出水”和鳖灵治水,望帝委国等事,自然都由尧舜鲧禹汉水和禅让的故事变来,这更是明显了。(“望帝去时子规鸣”的故事,似又从舜仙去二妃泣湘水落血泪成“湘妃竹”的故事变来,须知子规是能啼血的。”)

此外，近代民间流传的传奇小说和故事等，像这类分化演变的例子更多，如薛平贵就是薛仁贵的分化，伍云召（见《说唐传》及京剧《南阳关》等戏）就是伍员的分化，其人姓名故事大体符合，但略有小变而已。（这正与鲧共工传说的分化演变的例子相类。）又如《水浒传》里的卢俊义和林冲，武松和石秀，潘金莲和潘巧云等，他们的故事也都有分化演变的痕迹：一定要懂得民俗学，才能研究古史传说！

《古史辨》有名的贡献是《累层地造成的古史观”，一般人已承认它的价值了，其实这个观念还有应补充的在。因为所谓“累层地造成的古史观”乃是一种积渐造伪的古史观，我们知道，古史传说固然一大部分不可信，但是有意造作古史的人究竟不多，那末古史传说怎样会“累层”起来的呢？我以为这得用分化演变说去补充它。因为古史传说愈分化愈多，愈演变愈繁，这繁的多的，那里去安插呢？于是就“累层”起来了。举个例子来说：春秋以前历史上最高最古的人物是上帝和禹，到了春秋战国间，禹之上又出来了尧舜，这尧舜便是上帝的分化演变，并不是随意假造的。到了战国时，尧舜之上又出来了黄帝，颛顼，帝喾等人，这些人又都是尧舜等 的分化演变，也并不是随意伪造的。到了战国的末年，五帝之上又出来了三皇，这三皇的传说又都是黄帝等上帝传说和哲理中的名词的演变分化，也并不是完全伪造的。大约演化出现愈后的人物，他们的地位也便愈高愈古；这便产生了“累层地造成”的现象。所以有了分化说。“累层地造成的古史观”的真实性便越发显著：分化说是累层说的因，累层说则是分化说的果！

**童书业**(1908—1968)，浙江宁波人。历史学家。曾任上海博物馆历史部主任、光华大学历史系教授。生前为山东大学历史系教授。童是顾颉刚的学生和助手，"古史辨"神话学派的中坚人物之一。1940年曾与吕思勉共同编著《古史辨》第七册，把"古史辨"派的古史神话论文汇编成三本，他为该书写的序反映了他的神话观。此外，与顾颉刚合写的论文有《鲧禹的传说》(1937)、《夏史三论》(1936)等。《春秋左传研究》(1980)一书收有他研究各种神话人物的文章。

# 苗瑶之起源神话*

〇马长寿

研究民族分类与研究起源之方法不同。研究民族分类者当以体质为基准，不得已而求其次则为语言与文化。论断民族起源之方法则否。起源之搜究乃为史学方法。盖一民族之演进，血统以人口移动而混淆，文化以交通传播而变迁。追溯此混淆变迁之迹者为历史；历史之端倪则为起源。今世文化学者以文书之有无为民族文明野蛮之分野。文明民族有文书纪录，其起源自可由历史资料研求得之。而原始民族尚无文书与记载，则其起源之研究惟有求之于考古学与神话学。兹篇论述所依据者皆系神话与传说。神话传说其形式虽单纯，其含意则醇朴，犹之小儿无谎话，所道白者皆记忆中之事实也。故神话传说可视为初民之无文书历史。

然任何神话皆有枝叶，皆可游离。研究者当如剥芒果然，须去其针芒，剪其枝叶，脱其外衣，而后核心乃见。凡神话之附丽物不能与民族文化相调和者，必检视其内容，否则神话之核

* 本文选自《民族学研究集刊》1940年第2期。

心往往为其附丽物所混。此为研究神话者困难之点一。又强有力之外族文化侵入弱小民族之文化中时，外族之传说往往成为本族最流行之传说。此时本族之原始传说反成为一种游离之文化遗物，而易为研究者所遗弃。此为研究神话者困难之点二。中国西南民族尚在原始时期，故研究其神话者或由神话推论其民族之起源者，上述第一第二之困难时有所遇。兹篇所论仅涉及西南民族中之苗族与瑶族。苗瑶者今世语言学者咸主为蒙克蛮系(Mon-Kmer family)中之二支族。作者由此篇推论所得，苗族最初繁殖于扬子江流域之腹地，即中国典籍中所云洞庭彭蠡二湖之中间区域；瑶则最初出见于南海沿岸之南粤。后粤中之瑶，生聚日蕃，逐渐北徙；湘楚之苗，以迫于汉威，不能抗衡，故辗转南下。二族相遇于楚南溪峒之间，习居昵处，血族斯混，语言以同，汉族则一体以"南蛮"称之。然其移殖于黔中、川南者则仍苗也；其分布湘南、粤北与桂中者则仍瑶也。其间交往萦回之关系当别为"苗瑶族史"以详之。兹所推论亦可谓为一种"大胆的尝试"而已。幸贤明有以教正之。

## 一　苗族之开辟神话与洪水传说

世界诸民族如巴比仑、犹太、印度、波斯、汉族、皆有开辟神话(Myths of Creation)与洪水传说(Dezuge)。西南诸族亦然。此种神话与传说最有关于民族之起源，故亦称之为起源神话(Myths of Origin)。

贵州诸苗族，大部均有开辟神话，与洪水传说，有时二者混为一型。

黑苗自言其祖由江西迁来。太古之时，开天辟地者为防位

(Vang-Vai);造人类,别男女者为几尼(Zie-Ne)。土苗有民歌以纪之,题材一如《楚辞》中之《天问》。其辞云:[1]

谁造天与地?
谁造诸昆虫?
谁造斯人类?
男女何以分?

防位造天地,
几尼造昆虫,
几尼造人鬼,
男女于以分。
何以汝不明?

天地何由辟?
昆虫何由生?
人鬼何由造?
男女何由成?
吾说吾不明。

天帝本聪慧,
吐唾在掌中,
合掌霹雳响,
天地于以生。
拈草为昆虫。

石头造鬼人，
造男并造女。
汝何以不明？

开天成何状？
辟地成何形？
我虽能歌吟，
真象吾不明。

开天如日盖，
辟地若尘盘。
天成一浑沌，
地为一堆积。
汝何以不明？

据克拉克(S. R. Clarke)解释“Vang-Vai”译意为“天王”，天王为天地之开辟者。“Ne”之释意为地，“地上之Zie”为人类之创造者。“Zie”之意维何，克氏未能言之。按“Zie”在黑苗洪水故事中作“A-Zie”。洪水来时，“A—Zie”偕其妹乘巨瓠泛游水上，得免于难。及洪水降落，地上人类殆尽，“A-Zie”遂与其妹结婚，始产生诸苗。黑苗之洪水传说如下？

太古有兄弟二人，长曰阿福(A-Fo)，幼曰阿几。以分产不均，故常起衅。阿福居天空，阿几居地上。初，阿几以火焚山陵。阿福恨之，遂降洪水于地上，思灭绝众生，以泄其忿。事先，阿几探知，造二巨瓠，大者藏人，小者置五谷

百卉其口。洪水至时，遂得放游于洪涛之上。

洪水淹尽地面时，地龙出世，漫天洪涛，吸入腹中。复有山龙出世，山间余水，复吸饮之。于是陆地重见，而阿几复居于地上。当洪水之时，人类尽歼，仅阿几之妹尚在，阿几遂向之求婚。其妹初不愿，故设法以难之。先约其兄各持磨之一面，登山顶抛之，磨若在谷中相合，则允其请。阿几性狡猾，先合磨于谷中，复携同式磨于山顶抛之。磨果合，妹未允。别约置剑鞘于谷中，二人于山顶各持一剑投之，相合于鞘中，则可婚。阿几又先布置，妹堕其术中，遂允其请。婚后产一婴儿，体肿如斧，四肢不分。阿几怒，执剑劈之，散其尸于山中。翌晨，山中皆盈男女。由此人类遂衍生于地上。[2]

传说始末黑苗均以民歌谱之。民歌所吟者，尚有阿几之母及其诸兄弟。克拉克解释此乃天神，非复人类。原辞甚长，作者择其重要而未为上述故事俱备者迻译之。情节盖言其妹终为阿几所窘，归而见其母之故事也。歌辞如次：[3]

阿几偕妹归，
尚与谁转通？
斯人何所语，
兄妹始成亲？
吾虽常歌咏，
真情吾不明。

兄妹归舒舍后，

先向阿母挺。
阿母启齿道：
天上已无人，
地上已无民，
汝俩可结婚。
速宰牛与豕，
宰之以款宾；
挂肉“Zan”枝上，
邀请汝诸兄；
挂肉“Ma-Sang”上，
邀请汝岳母。
阿母如是语，
语毕即成婚。
云胡汝不明？

兄妹成婚后，
闻即举一婴，
斯婴何模形？
吾虽常歌吟，
详情吾不明。
阿妹举一婴，
婴形肿如斧，
云胡汝不明。

斯婴形如斧，
阿几悦之否？

我虽常歌吟，
其情吾不明。

几见婴不悦，
暴气动如雷，
持剑劈砍之。
云胡汝不知？

阿几砍此婴，
碎尸投何方？
尸肉变化否？
有无姓与名？
吾虽常歌吟，
详情吾不明。

婴尸散山谷；
翌晨启门视，
尸变为群人。
人人皆有姓，
姓乃象其形。
云胡汝不明？”

贵州花苗亦传有开辟神话。相传“太古之时，天地未分，有男名葛劳安（Gloe-An）妻名诺亚（Ngo-a）者，生二子：长子以铜斧开四十八部天；幼子以铁斧辟四十八部地。”此与黑苗神话似不相同，然其族之洪水神话，则与黑苗所传说者，略有相

似。惟不详兄弟二人之姓名。兹援引海韦特神父(H. J. Hewitt)之采闻如下：

一日，兄弟共耕于田。翌晨往视，耕土复平。再耕之，翌晨又平。如斯者凡四次。兄弟俱疑忿，约重耕一次，以观其变。相守至夜分，忽睹一老妇降自天际。至田中，手执一板，翻田土而平之。兄忿甚，欲戕此老妇。弟止之曰："曷问其故？"遂出质老妇。妇曰："天将降洪水于世界，汝等耕此尚有何用？"遂命其弟曰："洪水至时，汝乘木鼓，可免于难。"弟遂砍一树，空其中，以革裹其端。老妇知其兄之曾欲谋己也，遂诒之曰："洪水至，汝当乘铁鼓远游。"后终沉没于水中。

洪水至，弟约其妹同乘木鼓行。时水高接天，空木随之而漫游，终未见没。一日，遇一天神。神自思曰："吾仅有十二角，而此物角多若此。于吾恐不利。"遂命鳖龙鱼鳖开水道，治水二十日而洪水始平。

木鼓下落时，不幸悬搁危崖间。旁有一鹰筑巢，抚其二雏。男旋悟救亡之计。于是采发一束，辫为绳，系雏鹰之翼，雏鹰以此不能飞。母鹰忧之，飞诉于天仙。仙曰："归求于汝巢旁之树，自可解脱。然汝当运此树于地上以报之。"鹰归，与树商计。树遂解放雏鹰，而兄妹二人亦赖母鹰之力，得重降于地上。

二人至旧居，人庐饮食，皆为洪水所毁灭。俟睹红鸟衔红铁坠地出火星，遂悟以石取火之理，得以御寒。时人类尽歼，兄遂请妹为其妻，妹初不肯，约抛磨石以难之，一如黑苗故事。次又请以一针一线抛谷中，穿者谐婚；后遂

为夫妻。旋举一儿，无手足，请于天仙。仙曰："劈婴为百块，向百方投之。"次晨，果皆为男女。各以尸块所书字为姓，共为百姓，斯为"百家姓"之始。[4]

花苗洪水传说之前节，与黑苗不同，而与云南尼倮㑩(Gni)则相类[5]。考其原因，盖有二端，诸苗之中。花苗分布为最广，云南四川之苗多为花苗。该地倮㑩与花苗距离最近，则倮㑩之神话最易传播而为花苗之神话。此花苗神话有倮㑩传说成分之原因一。又苗倮相较，前者弱而后者强，前者贫而后者富。且自汉而降，历代长贵州苗族者，不为苗族，而为倮㑩；即史志所谓"罗甸鬼主"是也。在历史上，苗为被统治阶级，倮为统治阶级。统治阶级之文化最易流行，神话传说亦然。此花苗神话有倮㑩传说成分之理由二。故以黑花二苗之洪水神话言之，必以前者为较可代表苗族神话之原始形态，以其距离倮僰诸族较远，而少传播故也。花苗洪水传说后节，有神鹰故事一段，在黑苗传说中虽无，而安顺青苗则有之。鸟居龙藏在安顺闻青苗讲述其起源故事云：

太古岩石破裂，有一男一女产生。时天神告之曰："汝二人须结为夫妇。"二人用天神言，结为夫妇。各居一山，常相往来。一日，二人误堕岩中，有神鹰自天飞来，二人得救。夫妇后子孙众多，繁衍而为今日之苗族。[6]

鸟居氏记载，系苗族洪水神话之简化甚为明显。可知神鹰故事，亦苗族洪水传说中一主要因素。至今苗人尚奉鹰为神，祀之不衰。

此外，由安南迁入贵州之鸦雀苗（Ya-Chio-Miao），亦有开辟神话，与洪水传说。该族自言其祖由东京迁来，由此经四川、云南，而止于贵州。且言其人死，幽魂必返东京以伴其祖。其创世之祖曰万古老（Wa-ko-lo），自万古老出而天地始分：斯为开辟神话。按苗语形容词在名词之后，万古老即老万古，克拉克氏释之为“盘古，”甚切。若此，吾疑此神话乃由安南瑶人传播于鸦雀苗者。其族又有洪水传说，兄妹皆有特名，而与前述之黑苗传说不同，然故事则为同型也。鸦雀苗传说云：

> 太古洪水为灾，地上仅有兄妹二人。兄曰“Bu一i”妹曰“Ku-eh”。二人乘巨瓠放游洪水，得免于难。后重返陆土。以世无居民，兄遂向其妹乞婚。妹初不悦，先以磨石为试，故事一如前述之黑苗。继以二树为试，约二树若均能结实，则可允婚，否则不谐。斯年二树果结实，兄妹遂成婚。越年，产二婴，四体不分。兄妹持刀砍之，碎尸皆变为男女，斯有苗人。[7]

传说之前节省略，所余者与前述诸苗之兄妹结婚情节相同。

总窃言之，开辟神话云黑苗之始祖曰防位；花苗之始祖为葛劳安与诺亚；鸦雀苗之始祖为盘古。洪水传说则较为繁杂。前后共分情节四部：

第一部为兄弟相争，即天神与地神相争，酿成洪水之患；

第二部为弟赖龙神与神鹰之助，得免于难，重居地上；

第三部为人类灭绝，兄遂娶妹为妻；

第四部为产生怪婴，劈散之，始成为今日之众苗。

传说之第一部，虽仅黑苗有之，然惟有此部，始能说明苗族洪水之由来。第二部，花苗与青苗俱有神鹰之说，黑苗与花苗则有龙神之说。第三、四部则黑苗、花苗、青苗（仅记载第三部）、鸦雀苗皆有之。不特苗族有之，其说且流传于汉族民间，汉人亦有以之解释百家姓之由来者。[8]

惟吾人今日所研究者，不在神话传说之本身构造，而在引证汉族文献中关于苗族神话之记载，与夫由此记载而论断古代苗族之原始住札区域。第一为吾人讨论者为黑苗创世祖之防位（Vang-Vai）问题。我常疑以中国古籍中之防风氏彷佛于黑苗之创世祖防位。《鲁语》云：

仲尼曰："丘闻之，昔禹致群神于会稽之山，防风氏后至，禹杀而戮之。其骨专车，此为大矣。"客曰："敢问谁守为神？"仲尼曰："山川之灵足以纪纲天下者，其守为神，社稷之守为公侯，皆属于王者。"客曰："防风氏何守也？"仲尼曰："汪芒氏之君也，守封嵎之山者也，为漆姓。在虞夏商为汪芒氏，于周为长狄，今为大人。"

按旧注会稽今地有二说：一说即寿春之涂山；一说在今绍兴东南。封嵎，说文云："嵎，封嵎之山，在吴楚之间。"其地当在今之江西。于此段周人口头传说中，吾人当注意者有数点：一，禹会防风氏于会稽，而防风氏系守封嵎之山，则防风必系当时一苗蛮之君长。二，孔子谓防风为汪芒之君，汪芒之音与苗相近。按今安顺弥勒之花苗自称曰"芒"（mún），武定花苗自称曰"阿芒"（Amón），青岩青苗自称曰"芒"（mon）；白苗自称曰"蒙"（mòn）。[9]贵州黑苗自称曰"茅"，或"德茅"（mpéo or De

mpéo)[10]皆与汪芒之音相近。三，黔苗多言由江西迁来，而江西由上考证，当为防风氏封嵎之所在。四，《尚书》中载有苗与禹之交涉最多，《鲁语》载禹戮防风事与《尚书》禹征有苗事，不无关联。总之，以上列种种理由，吾故疑《鲁语》中之防风即苗族开辟神话中之“Vang-Vai”。吾意古代三苗建国，左彭蠡而右洞庭，汶山在南，衡山在北，以地望言之，三苗当在今湖北、湖南、江西连接诸地。后以不敌上国，而窜于三危。其孑遗诸苗，相率西迁，止于贵州。黔苗相传由江西迁往，盖以此也。

其次，为苗族神话中之阿儿(A-Zie)问题。黑苗洪水神话云，太古之时，阿福(A-Fo)与其弟阿儿斗争，阿福居天空，阿儿居地上。福(“Fo”)之意在苗语为雷，盖言天空之雷神。儿(“Zie”)之意在苗语为竹，盖言地上之竹王。前者克拉克神父已言之，后者克氏未能解说。余按《安顺府志》苗语呼竹为找。“竹”“找”“Zie”音同，原为一物，又按黑苗洪水故事歌辞，谓阿儿邀其妹返告其母，母命之宰牛与豕，挂肉“Zan”枝之上。“Zan”盖苗族之图腾树(Totemic tree)也。“Zan”之音与“Zie”及“找”皆相近，盖即为竹。竹者即此原始苗族之图腾树也。原始民族往往以草木鸟兽之一种，为其图腾，苗在原始时代，以竹为图腾，亦属此例。故吾解释苗族相传洪水时代前之战争，为天上雷神与地上竹神之战争。

抑又有进者，吾又窃疑苗族神话中之阿儿或儿尼即晋常璩《华阳国志》中所传之“竹王”。《华阳国志·南中志》云：

> 汉兴，有竹王者，兴于遯水。有一女子浣于水滨，有三节大竹流入女子足间，推之不肯去。闻有儿声，取持归，破之，得一男儿。长有才武，遂雄夷狄。氏以竹为姓。捐

所破竹于野，成竹林。今竹王寺竹林是也。

晋范晔著《后汉书》，采之入史，以为夜郎国之起源神话。《后汉书·西南夷传》云：

> 夜郎者，初有女子浣于遯水，有三节大竹流入足间。闻其中有号声，剖竹视之，得一男儿，归而养之。及长有才武，自为夜郎侯，以竹为姓。

余按汉武帝时之夜郎侯名多同，神话中之竹王乃多同之祖，非即多同。竹王之子孙，仍称竹王，如清田雯《黔书》所云："杨老黄丝驿有竹二郎三郎祠，郡志称之为竹王"是也。郑永禧《施州考古录》云："施州城东北有竹王祠。"陈鼎《黔游记》云："杨老驿有竹王祠。"《南诏野史》称云南通海县有竹王祠。可知竹王非一人，吾人所论者，乃原始传说中之竹王。

竹王故事与苗族洪水神话可相印证之点甚多。苗族相传阿儿避洪水时乘一木鼓，或巨瓠，竹王故事则云，竹王在三节大竹中，循河而下。苗族神话中有一木鼓（或瓠），一兄、一妹，竹王故事中有一竹、一王、一浣女。浣女在故事中似为阿儿之妹一脚色所演变。又《华阳国志》云："捐所破竹于野，成竹林。"甚似象征洪水神话中所云兄妹产一婴儿，砍而散之，成为众苗也。最奇者，竹王故事亦以洪水为背景，吾故疑此乃洪水神话之演变。洪水神话，在苗族中，已互有变异。由苗人之口，至常璩之笔，其间有伧文之变，繁简之变，古今之变。故道之于口者如此，而笔之于书者如彼。然其相同之点似仍不可没也。

按清《一统志》云：贵阳平越间有古夜郎城。《水经注》亦

云："郁水即夜郎遯水也。"《黔书》、《黔游记》均言贵州杨老黄丝驿有竹王祠。此盖竹王后裔所建之都城及遗址。郑永禧《施州考古录》云，施州东北亦有竹王祠。按施州在今湖北省西南恩施县。此竹王祠盖苗族建国较早之竹王遗迹，吾人由此尚可推测古代苗族迁徙之踪迹焉。

最后尚有一问题，有关于中国文献者，则鸦雀苗洪水神话中"Bu-i"与"Ku-eh"兄妹之起源是也。余按"Bu-i"确为中国典籍中之"包羲"，而"Ku-eh"则为"女娲"。先论前者。中国古籍包羲又作"庖牺"、"包羲"、"伏羲"、"宓戏"诸形音。综言之则"Bo"，"Po"，"Fo"之变化与"羲""戏"之变化也。"Bo"与"Bu"音同固无论，而"Po""Fo"亦皆通"Bu"。按格黎牧（Jacob Grimm）于一八一八年在语言学上有"格黎牧法则"（Grimm's Laws）之创立，即言原始印度日耳曼语之〔P〕音在日耳曼语变为〔F〕音，例如"Pater"变为"Fater"是也。又原始印度日耳曼语之〔B〕音在日耳曼语变为〔P〕音，例如"Cannabis"变为"Hemp"是也。[11]以黎格牧氏之法则适用于包羲诸名称之变化，庖牺之"Po"可变为伏羲或宓戏之"Fo"，而包羲之"Bo"亦可变为庖羲之"Po"。中国内地常有将上列三音颠错而用者，盖或人类发音之生理构造，使之然也，至于牺、戏、羲，三音同，吾人可以"羲"为代表，进而论"羲"与"义"或"i"之关系。吾国古籍常羲娥皇故事，按娥皇在《大戴礼》中一作"倪皇"，在《山海经》中一作"羲和"，盖中国古音"娥"、"倪"、"羲"同读"我"音。又今人神话中之"常娥"在《大荒西经》作"常羲"，在古史中言帝喾四妃之女曰"常仪"，生帝挚。由斯亦可证"娥"、"羲"、"仪"，在古为同音，同读"我"。"我"音与"i"同。斯以知"Bu-i"即包羲、庖羲，亦即伏羲、宓戏也。

故事中之“Ku-eh”疑即中国典籍中“女娲”。女娲亦作“女娇”。“Ku”与“娲”及“娇”皆同音。《山海经》云，女娲亦名女娃，亦称“精卫”。精卫与“Ku-eh”亦音近。按中国古籍言三皇者往往以伏羲与女娲并列。《淮南子》谓“伏羲女娲不设法度而以至德遗于后世。”郦道元《水经注》亦云：“庖牺之后有帝女娲焉，与神农为三皇矣。”古代逸书《世本》称女皇故事，女皇名埚，疑即女娲之别书云：

天皇封弟埚于汝水之阳，后为天子，称为女皇。

埚为女性抑男性，此处虽未说明，但云天皇之弟，而为女皇，其为女弟而非男弟甚明。有据唐人司马贞《补史记三皇本纪》，综合秦汉人传说谓伏羲氏之身世云：

太皞庖牺氏风姓代燧人氏继天而王，蛇身人首。

又谓女娲世之身世云：

女娲氏亦风姓，蛇身人首，代宓牺氏立号曰女希氏。

二氏姓既相同，而表现原始氏族图腾制之“蛇身人首”又复相同。则与《世本》所传兄妹关系者，颇相符合。又尝见明人周游撰《开辟衍绎》述女娲世家云：

女娲为女身，乃伏羲之妹，同母所生。

可见伏羲女娲为兄妹之说，虽传至明代，犹可省识。吾人已知中国传说中伏羲女瑀既为兄妹，而此兄妹在荒古时代，复由同胞关系，而为夫妻关系。此说于汉武梁石室之壁画上，尚可证之。

按武梁石室刻伏羲女娲配合之像有二，如后图。日本帝大关野贞著《支那山东省汉代坟墓表饰》解说第一图云："伏羲执矩向右，女娲执规向左，两蛇身相纠结。又别作有翼蛇身之小人物四及怪云形。"解说第二图云："伏羲蛇身执矩，对一妇人亦蛇身，相互交尾，中间一小儿，亦双尾。"关野贞氏于第二图解说中，虽未以伏羲与女娲并举，然以前说度之，当亦象形伏羲女娲配合之意。伏羲女娲既为同姓，又有兄妹之说，与配合之画，则中国汉族自汉以还相传伏羲女瑀与夫苗族今日相传伏羲女瑀所不同者几希。



第 一 图




第 二 图

于此有一问题焉，即伏羲女娲之族籍是也。余按《春秋国语》俱好援引荒古传说然皆不言伏羲女娲。战国时代，孟子常言尧舜与神农，而亦不及伏羲，吾故疑伏羲非中原人，或汉族之古帝王，或神也。或谓《易·系辞》曰：

> 古者，包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物。于是始作八卦。以通神明之德，以类万物之情。

《易系·辞》孔子作之，何得谓孟轲以前无人说伏羲者乎？曰：

斯诚有之，然《系辞》非孔子所作也。五百年前，宋代学者欧阳修氏，已怀疑《系辞》非孔子所作。近世学者更知先秦时代。仅有卦爻辞，而无《易传》。卦爻辞仅用以卜筮，《隋书·经籍志》所谓"始皇焚书，《周易》以卜筮得存"是也。以吾人所知，系辞之文，条理典雅，思意玄奥，不似孔子时代之作品。今人且疑孔子读《易》与否，亦成问题。[12]余考最初说伏羲者当推庄周。庄周《胠箧篇》与《缮性篇》曾两言之。《缮性篇》云：

及燧人伏羲，始为天下。是故顺而不一，德又下衰。

庄周，楚人也。疑伏羲盖楚之古帝王，故维楚人先言之。且《楚辞·大招》云：

伏戏驾辩，楚劳商只。

朱注：驾辩与劳商皆曲名。《大招》以伏羲与楚国并举，盖言伏羲之驾辩曲即楚国之劳商曲。伏羲为楚曲之创造者，其为楚人又明甚矣。荀子、韩非子、《赵策》虽皆均言伏羲，疑乃受庄周及楚传说影响之后。

女娲传说首见于《楚辞·天问》。《天问》云：

女娲有体，孰制匠之。

盖屈原闻民间有女娲造人之说，故有女娲有体孰制匠之之问。至汉，女娲造人之说，益为附丽。应劭《风俗通》云：

天地初开未有人。女娲氏搏黄土为人，力不暇给，乃引绳絙泥中，举以为人。故富贵贤智者，黄土人也；贫贱凡庸者，引絙人也。

其他有以女娲为炼石补天之神者，[13]有以为蛇身人面之神者，[14]有以为人面兽身一日七十变之神者，[15]辗转相传，渐不可训。然考其始，则《天问》传之为最早。而《天问》之作者屈原，亦为楚人。则包羲与女娲之为楚籍，似无问题矣。楚与苗蛮为邻，且楚疆之民，除少数汉族外，大部为苗蛮土著。包羲女娲吾意即楚中苗族创世之祖。钱塘陆次云《峒溪纤志》云："苗人腊祭曰报章。祭用巫，设女娲伏羲位。"吴县贝青乔《苗俗记》亦云："苗妇有子，始告知聘夫。延师巫、结花楼、祀圣母。圣母者，女娲氏也。"夫苗于诸神之中，独祀女娲伏羲而腊祭之，则女娲伏羲为苗族创世之祖，又得一佐证矣。然吾不敢谓伏羲女娲为诸苗之祖神，盖花黑诸苗仍别有其始祖，如前述之阿福阿儿是也。鸦雀苗自安南迁于黔域，与楚来之苗族接触，故楚苗之始祖，流传而如鸦雀苗之始祖；且如陆贝二氏之记载，则祀伏羲女娲者，面又不仅限于鸦雀苗矣。自中原与楚苗交通后，汉苗文化交流，于是楚苗之古帝王及主神，不特通行于苗族，汉族亦从而假借之。时代匡远，于是中原人士不复知伏羲女娲为楚苗之始祖矣。盖汉族之假借苗祖伏羲神农为古帝王，亦犹苗倮之祀孔子，与夫汉族之以瑶祖盘古为开辟之神，其例相同。故吾人欲明晰中原与西南古代交错之迹者，当自研究西南神话始。

## 二　瑶族神话中之盘古与槃瓠

瑶之中有盘古瑶，即以奉盘古为祖而名之也。广西凌云盘古瑶有一种洪水传说，以盘王为其救世之主，同时亦为其族再生之神。其传说云：

盘古瑶人述该族原住南方，地点已不可考。其后人口日蕃。土地日狭，瑶人乃结队乘船，渡越大洋。觅新大陆，途次遇风大作，船覆数只。瑶人哀号，呼天求援。盘王下界拯救，溺水者得免于难。并护送其他船只，安全渡海，得登大陆。遂向西北方渐次进展，而至凌云。瑶人感盘王救护之恩，故奉之为至尊云。[16]

凌云盘古瑶自言来自东南，吾人试于广东北江瑶山中迹之，尚有未迁之盘古瑶留居。据德国洛希纳神父（F. W. Lenschner）考察，该族亦有同一之渡海遇险盘王设救之神话。[17]又有板瑶者，亦奉盘王为家神。在传说中，其族似别有理由奉之为神，然渡海遇厄获救之事，则与前说相同。其传说云：

汉人与板瑶渡海，遇大风而甚危险，即相互祈祷，求神护佑。并许脱此厄运后，作七日斋戒佛事谢神。后由盘王显灵，果能脱险，而达彼岸。汉人赀财充足，曾修七日斋戒佛事，酬谢盘王。板瑶甚窘，无力还愿，故即奉盘王为家神。现板瑶家中所设之神龛，而位于厅屋之东西隅，有如供奉盘王也。其所书之纸像，亦为盘王。板瑶有疾病

发生，则祈盘王保佑，祈祷时必宰猪一头以祭。[18]

按此两传说，前者以盘古为天王，后者以盘古为家神，然于盘古本身之始末，则皆未言及。前清时，板瑶谒见汉官，常长揖不拜，或问其故，则曰："先有瑶后有朝。"推其意盖言其祖盘古为开辟之神也。余按盘古之名初见于魏晋人著作。当时各派学者皆竟言盘古，而盘古各不相同。言盘古为人类之祖先者，惟吴楚间之传说为然。任昉《述异记》云：

> 昔盘古之死也，头为四岳，目为日月，脂膏为江海，毛发为草木。秦汉间传说：盘古氏头为东岳，腹为中岳，左臂为南岳，右臂为北岳，足为西岳，先儒说：泣为山河，气为风，声为雷，目瞳为电。古说：盘古氏喜为晴，怒为阴。吴楚间传说：盘古氏之夫妇，阴阳之始也。

吴楚距两粤为近，吴楚间传说或近于瑶族神话之原始状态。若是，则盘古传说，斯有关于开辟神话矣。

瑶族之盘古神话与瑶族之起源有关。任昉《述异记》云：

> 南海中盘古国，今人皆以盘古为姓。昉按盘古氏天地万物之祖也。然则生物始于盘古。
>
> 今南海有盘古氏墓，亘三百余里。俗云：后人追葬盘古之魂也。
>
> 桂林有盘古祠，今人祝祀。

按当时南海即今之广东，桂林在今广西，瑶人在中土当以先居

于两粤为始。今人袁复礼、商承祖二氏研究瑶语中“那字”村落之分部，在粤以琼崖、钦、廉、高、雷、粤海诸地分布为多，钦廉一带尤密；在桂则分布于南宁、镇南、田南三旧道。[19]由那字村落分布之地区，不难测知瑶族多分布于南海沿岸各地，此种研究颇可佐证《述异记》记载之所云。然则瑶族即起源于两粤沿海诸地乎？曰，否。前述盘古瑶传说其祖先原住南方，后横渡大洋，由盘王保护始达大陆云云。按粤中无海泊，其所云“大洋”者，盖即指今之南海，“大陆”者即今粤海岸钦廉诸州县。若斯，则瑶族非粤中土著，而为南海中之一岛屿迁徙来此之民族明甚。然则斯岛屿为何岛屿乎？吾人今日所讨论者，当努力于此问题之解答。

按今澳洲有数民族通行有“盘格”神(Pundjil or Bunjel)之崇拜。牙拉河(Yarra river)流域之土族以盘格为开天辟地之神，创造第二人及其两妻，并创造万物，且能以刀劈开山谷。[20]澳人有一神话，言盘格创造万物，然未制作妇人，麦尔包恩黑人(Melbourne Blacks)传言盘格以泥土做二男人，逾年久，往西北去，以巨刀劈树皮三束，初取一束，以泥土膏之，复以刀整之，固结为一体。俟泥土松时盘格则取其一部与其他树皮之一索，和泥土为人。先塑人足次塑及人身。氏颇以为乐而不倦。氏次取树枝为发，掇于人顶，其发或直或曲不一。最后则各赐之以姓名。[21]由此知盘格在澳洲土著理想中，为一开天辟地，创造人类，创造万物之天帝，故祀之惟谨，祈祷不衰。吾师黄凌霜先生以盘格之名同于盘古，故疑澳洲土著之盘格，即中国人心目中之盘古。[22]吾人试由瑶族之盘王传说探索之，瑶族与澳洲土著俱以此同名之神，为开辟创人创物之万能上帝；而最奇合者，则澳人言此神造人，由东南而至西北，而

瑶人则言此神由南海中护送其族向西北行，至于大陆。比合观之，循图索骥，民族迁徙之迹，似甚昭然。

中国神话中之盘古，非汉族之神，乃汉瑶文化交流后，斯神由瑶族而之汉族。中国古代无盘古神话，不特古代无之，即中古时期，终汉之世，亦无人述及盘古者。至三国时，吴人有徐整者，始首传盘古创世造人之说。其所著《三五历纪》云：

> 天地浑沌如鸡子，盘古生其中，万八千岁。天地开辟，阳清为天，阴浊为地。盘古在其中，一日九变，神于天，灵于地。天日高一丈，地日厚一丈，如此万八千岁，天数高，地数极深，盘古极长。后乃有三皇，数起于一，立于三，成于五，盛于七，处于九，故天去地九万里。

晋有葛洪，句容人，在粤有年，死于粤。著《枕中书》，述盘古一如徐整。其言曰：

> 昔二仪未分，溟涬鸿濛，未有成形。天地日月未具，状如鸡子，混沌元黄。已有盘古真人，天地之精，自号原始天王，游乎其中。

按徐整葛洪似皆道教中人，故援引盘古为道教说法，先原始道教则无盘古也。尤当注意者，徐整葛洪，俱为南人，去瑶族未远。且葛洪生平，在粤山中修练最久。而粤山多为瑶族盘据之所，耳之所闻，口之所传，皆为盘古神话。故盘古之说，不特起源于南方，且导源于南人。推测此神话之传播盖初起于粤土，次传于吴楚，然后再及于秦汉。至中原此说与印教《吠陀经》

(Rig veda)中之《婆罗沙散陀》(Purusha Sakta)神话[23]以及佛教之《摩登伽经》与《外道小乘涅槃论》相参证，于是有《五运历年纪》所传之盘古神话。[24]盖神话之为物，传流演变，至为繁数，故不特澳洲之盘格与瑶族之盘古异，即中国各时代各地域所述之盘古亦不相同。然此无害于吾人谓汉族之盘古肇源于粤瑶，粤瑶之盘古复肇源于澳洲，盘格之假设，盖神话之主干固仍在也。且由中国诸附会盘古之古迹言之，亦由南而北，渐次进展。瑶人初至于粤之海滨，故首传南海有盘古墓；继至于桂西，于是桂林有盘古祠；继而传播于吴楚，于是江南会昌有盘山，湘乡有盘古堡，云都有盘古庙；更传播而至于秦汉，浸假而传行全国，于是成都、淮安、京兆莫不有盘古之庙祠矣。[25]盘古传说之由南而北固甚明。故吾人谓汉族之盘古神话肇于粤瑶，而粤瑶之说复与澳洲土著之盘格神话相似，故疑前者乃袭于后者，而瑶族似由澳洲迁徙而至中国。

其次吾人进而讨论瑶族之槃瓠神话。夏曾佑谓盘古与槃瓠音近，当同所指而为一物。[26]然以吾人分析所得之结果，其别有二：一、盘古为瑶族创世之祖或开辟之神，而槃瓠则为该族之氏族图腾；二、盘古为盘古瑶与板瑶所祭祀，槃瓠则为诸瑶族所祀。

槃瓠神话采入史册者，始于晋之范晔著《后汉书·南蛮传》。传云：

> 昔高辛氏有犬戎之寇，帝患其侵暴而征伐，不克。乃访募天下有能得犬戎之将吴将军之头者，赐黄金千镒，邑万家，又妻以少女。时帝有畜狗，其毛五采，名曰槃瓠。下令之后，槃瓠遂衔人头造阙下；群臣怪而诊之，乃吴将军

首也。帝大喜，而计槃瓠不可妻之以女，又无封爵之道。议欲有报，而未知所宜。女闻之，以为皇帝下令，不可违信，因请行。帝不得已，乃以女配槃瓠。槃瓠得女，负而走入南山，止石室中。所处险绝，人迹不至。于是女解去衣裳，为仆竖之结，著独立之衣。帝悲思之，遣使寻求，辄遇风雨震晦，使者不得进。经三年，生子一十二人，六男六女，槃瓠死后，因自相夫妻，织绩木皮，染以草实，好五色衣服，制裁皆有尾形。其母后归，以状白帝。于是始迎置诸子，衣裳斑兰，语言侏离；好入山壑，不乐平原。帝顺其意，赐以名山大川。其后滋蔓，号曰蛮夷。今长沙武陵蛮是也。

范晔此说盖本于汉应劭之《风俗通》。《风俗通》云：

高辛之犬槃瓠，讨灭犬戎。高辛以小女妻之。封槃瓠氏。

罗泌以应劭此说演自伯益《山海经》。[27]《大荒北经》云：

大荒之中，有山名曰融父山，顽水入焉。有人名曰犬戎。黄帝生苗龙，苗龙生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬，白犬有牝牡，是为犬戎。

若罗说为然，则晋干宝《搜神记》八卷所载犬戎之祖槃瓠杀房王之事为传说正宗，而应劭以下如《南蛮传》、《三才图会》、《玄中记》之纪述为误解矣。按中国古代西北有"犬封国"之传说，东南有"封犬氏"或"狗民国"之传说，二者名既相同，故博学如

郭璞亦迷惘其中，如氏以东南之事实注西北之经传是也。惟按《山海经》云云，犬戎族仅有白犬之事，实而无槃瓠之名，槃瓠似仅为南方蛮族所专有。晋人言槃瓠民族分布于南方者有三区域：

一、《南蛮传》、《三才图会》谓长沙武陵蛮为槃瓠民族。

二、《玄中记》以会稽东南二万一千里之海中狗民国为槃瓠民族。

三、《搜神记》以桂林郡为槃瓠民族。

会稽东南海中之狗民国，盖指当时广东沿海诸瑶民。若以上三说为然，则晋时瑶族之分布，在今两粤与湖南，与今日瑶之分布尚相同，仅长沙武陵之瑶逐渐驱入湘南山中耳。《后汉书》注引《晋纪》记载蛮人祭祝槃瓠之俗云：

> 武陵长沙庐江郡夷，槃瓠之后也。杂处五溪之内。槃瓠凭山阻险，每每常为害。糅杂鱼肉，叩槽而号，以祭槃瓠。俗称赤髀横裙，即其子孙。

按《汉书》注者为唐人章怀太子贤，可知唐时瑶族风尚如此。宋时范成大《桂海虞衡志》谓桂中之瑶俗亦然，至明，邝露《赤雅》述粤中瑶俗亦复如此云：

> 瑶名畬客，种族繁衍，时节祭之。刘禹锡诗"时节祭槃瓠"是也。其乐五合，其族五方，其衣五采，是为"五参"。男左女右，铙、鼓、胡芦笙、忽雷、响瓠、云阳，祭毕合乐。男女跳舞，击云阳以为节，以定婚媾。例具大木槽，扣槽群号。先献人头一枚，名吴将军首级。予观祭时，以桄榔面为之，

时舞罪人故耳。

至今广西瑶山与广东北江瑶山皆有通行之槃瓠故事：

板瑶祖先，形系狗头，昔日某国王，因外患难平，乃出布告云：如有人能平此患，愿以女妻之。板瑶之祖先往平之，后向某国王求婚。国王视之，乃一狗头者，欲毁婚。其女不可，乃相与入山。其国王并封之为王，因名狗头王。后狗头王夫妇居山中有年，生子女各七人。尔时山中并无他人类。狗头王之子女遂由姊妹兄弟结为夫妇，各个散处各深山穷谷中，以自谋生活。繁衍赓传即今之板瑶也。[28]

广东之瑶[29]与浙闽之畲俱有相同之传说，后者且编有《狗皇歌》以咏之。[30]其说皆与《南蛮传》、《三才图会》神话类似。

此外，今之暹逻国内吉哈尔（Jahor）土族，亦有狗王故事，吾意此族盖亦瑶人，因瑶族在东亚分布之最南者。其神话云：

吉哈尔住民袭杀其副官，暹逻王怒而伐之，立犬为其首领。王谓巨犬巴尔古夫（Barkouf）曰："汝登吾王位，其代吾治理斯民。"并使曼尼（Mani）为大臣辅狗王。后马拉加（Malakka）族侵狗王疆土，狗王迎击之，敌军败走，而王亦负伤死。人民念之，遣使于暹逻，请复派一物以摄政。王不许，遂以曼尼为相，佐一大使治其族。后大使以不用曼尼言其国遂乱。[31]

余按巴尔古夫盖即"槃瓠"之译音，此故事盖言暹逻掸族并合

瑶族之始末。吾人于此当注意者，即瑶族灭亡弱族而于弱族神话之改易是也。暹逻瑶族原以犬为图腾，及掸族灭之，其酋长虽仍为瑶人而掸人则谓此酋长为暹逻王之犬巴尔古夫。吾国汉代征伐瑶蛮之役最多，瑶族之酋长汉人则谓之高辛氏之犬槃瓠所生。此二故事，强族于弱族神话中之改造，前后如出一辙。由此知汉族史籍中所传之槃瓠神话，虽仍有瑶族神话本身之质素，而已有种族偏见存乎其间，要非神话之原始形态矣。故吾人不能由汉族史籍中之瑶族神话，而武断瑶族为汉族皇帝之犬之子孙，或武断其族为由北而南迁。

瑶族以槃瓠或龙犬为图腾之事，由瑶人诸礼俗亦不难证之。《南蛮传》云："好五色衣服，制裁皆有尾形。"《晋纪》云："糅杂鱼肉，叩槽而号，以祭槃瓠。"今广东北江瑶山有"拜王"之俗，请酒作乐，达三昼夜。所拜者名曰"狗王"，盖即槃瓠。又其盘王纸模，长九寸宽厚皆寸半；柄长寸半，宽一寸，厚九分；各面皆有花纹。纸模形状，疑类一狗。[32]又其族妇女发饰，以青布与竹架札之。高一尺六寸，发分纽于竹架之上。帽前有二物突出，宛如狗耳。盖所以纪念狗王也[33]罗浮山中瑶人与惠阳瑶人家中皆有祖宗画像，犬首人腹，岁时祀之维谨。[34]浙江畲民崇拜槃瓠为祖，或涂为画像，附以"太祖槃瓠王出身图说"。或每姓刻一狗头，形略似龙，着以人衣，名曰"龙犬"。岁初或行婚礼时，则罗拜之。[35]闽南畲民祖宗画像，亦类一狗。[36]畲妇则挽发髻于后，编竹为架，插之髻中。前置絮垫与编竹连系，以求平衡。上覆红帕，其状当与广东北江瑶妇相似。且谓妇人蒙红帕者，盖昔年公主下嫁时，畏狗王之丑陋也。[37]按今世界诸原始民族，常取动植等自然生物为其图腾，原始民族以图腾为精灵之神，莫之敢侮，故祭祀祝之。瑶族之祀狗，盖由于此。如

澳洲崇拜袋鼠之民族，头带皆以袋鼠筋作成，上且插以鼠牙。以犬为图腾之民族，则置野犬之尾于头后，垂于背上，台湾番族则以鹿头之皮与耳及角制为鹿冠。[38]瑶畲妇女发饰如狗耳，其含意盖亦类此。至于此饰行于妇女而不行于男子者，盖衣饰演化，妇女较男子为守旧之故也。奥国人头学家史美特(P. W. Schmidt)云：印度南洋与澳大利亚为世界图腾起源之区。[39]瑶族蕃殖于南海沿岸，其族为一崇拜图腾之民族，实亦意想中事耳。

最后，当有一问题，即瑶族何故以犬为图腾之理由。按今古生物学家研究结果，犬之豢畜历史最早，约在新石器时代之亚其里期(Azilian age)，克鲁伯(A. L. Kroeber)云：

> 第一种动物之豢畜，约始于新石器时代之初期。晚近在苏格兰与丹麦二地，所掘发之后，马格达林古物遗址(Post Magdalamian Pelaeolithic Sites)皆有犬骨，故知亚其里期已有豢犬之习。代表新石器时代初期之丹麦贝冢发现无数骨骸。系为犬齿所啮此时代之犬或仍系半野种，故在贝冢中犬之骨骼甚少。由此知此时之犬尚未与人之关系固定，故其种奔散荒野而亡耳。[40]

路卫(R. H. Lowie)则以欧洲为非豢犬之原始区域，以犬之原始豢畜区言之，犬之被豢当在旧石器时代之晚期。氏云：

> 以掘发所得之证物论断，丹麦、英伦与葡萄牙似皆非豢犬之原始区域，以吾人所知者，原始豢犬区，当在亚洲。盖有时犬由亚洲运于大西洋彼岸。故吾人可假定犬之豢

畜当在旧石器时代之后期。豢犬虽未列为远古文化特质之一，然犬之豢畜，较之其他家畜之豢畜，当早数千年。[41]

人类畜犬之俗，产生既早，世界畜犬之民族，亦最普遍，以诸民族学家研究之报告，知世界民族除安达蛮(Andamans)与已灭种之达斯马尼亚人(Tasmanians)外，既皆为畜犬之民族。畜犬虽普行于世界，然世界之犬种，皆起源于亚洲大陆。路卫氏云：

由比较解剖学言之，一切犬种之来源，皆由于亚洲之单一祖先。世界之犬，除古代埃及朝之灵猩，其祖先为胡狼外，其他皆为亚洲狼种(Asiatic Wolf)之后裔。故印第安人之犬，系数千年前由白林海峡移入，至今广播于新世界全部。他如澳洲人所畜之丁狗(Ding-go)，虽自成一类，然其种亦由亚洲大陆携来。比较少数种族之无犬，乃由于中途遗失。例如婆罗尼细亚人虽未曾运犬于数千里外之东岛，然旋自新锡兰及他处移转犬种于岛上。[42]

亚洲既为世界犬种之摇篮，而其犬种之分布又独多，故中国四夷多狗国、狗民，或尊狗之民族，日本古代有隼人，为王司式，专习犬吠。大和民族谓之为“狗人”。[43]中国五代时，蒙古之东，黑龙江之北，有室韦之地为“狗国，人身狗首，长毛不衣，手搏猛战，语为犬嗥。其妻皆人，能汉语，生男为狗，女为人，自相婚嫁。云尝有中国人至其国，其妻怜之，使逃归，与其筋十余只，教其每走十余里遗一筋。狗夫追之见其家物必衔而归，则

不能追矣。"[44]此狗国狗民之在东北也。《山海经》云："其东有犬封国。犬封国亦曰犬戎国。状如犬。有女子方跪进杯食。"又云："白犬有牝牡，是为犬戎。"此狗国之在西北也。《博物志》云："南海去会稽三千里有狗国。"《岭表录异》云："常有人自青社泛海归闽为恶风所飘，五日夜不知几千里也。经一处，同船新罗人云是狗国。逡巡果如人，裸形，抱狗而出，见船惊走。"此狗国之东南也。锡兰岛上有吠陀人(Vedas)，其俗尊狗，常牺牲族人以祭狗神。[45]又四川南部之古代獠人，俗亦尊狗。魏书云："若杀其父，走避，求得一狗，以谢其母，母得狗谢，不复嫌恨。"又云："大狗一头，买一生口。"此尊狗民族之在西南也。日本神话学家松村武雄以异族间之种族偏见心理，解释狗国故事之由来，[46]吾以其说有未尽者，则产狗众多之区，每易有崇拜狗图腾之民族，故其衣服多仿效狗之形状也。英国驻澳总督格勒(Sir George Grey)有言："澳洲土人家族名称之来源与家族所在地之习见动植物有关。"[47]上述诸族之崇拜狗图腾者，其原因由此；瑶种之崇拜槃瓠图腾原因亦由此。

古代广东沿海各州，是否一广大产狗之区，以文献阙乏，未敢臆断。惟以吾人所习知者，则两粤为中国一著名之烹狗区域是也。人类饮食之采撷，往往以地方所习见者，则习以为食，两粤之人喜烹狗或亦以该区多产狗之故，或今日虽产狗不盛，而为古代多狗之遗俗。况人类愈原始，于狗之需要愈急迫。瑶人于游牧时代，犬可助人为猎，供人宰食，可卫护主人及其财产；且其物可骑、可拖；其毛与皮可以为衣。故犬点缀于瑶人野蛮生活者愈多，则愈望其繁殖而愈尊敬之；尊之至极，则以为图腾矣。

总以上所论者，盘古为瑶族之始祖；槃瓠为瑶族之图腾。

盘古与槃瓠音近，二者或即一物，而前者言其民族之主神，后者则言其主神之标记也。盘古槃瓠为瑶族专有之神与图腾。其他各族虽有崇拜盘古，祭祀槃瓠乃系文化传播使然。《古今图书集成》以僮、獠、狼、伶、侗诸族皆系出槃瓠；[48]《续黔书》则以苗、仲、冰、犵亦祀槃瓠。[49]等而上之，《魏略》以武都、氐其种非一，皆槃瓠之后；《搜神记》以今吐蕃乃槃瓠之后。此皆附会之尤者，未可以为据。

---

**注释：**

〔1〕苗族开辟民歌，系 S. R. Clarke 在贵州采集，译为英文，载于 Among the Tribes in Sonth-West China，1911. 兹迻译之为中方。

〔2〕参考 Clarke 上引书与 E. T. C. Werner，Myths and Legends of China，Miao Creation Legends，1922.

〔3〕见 Clarke 上引书。

〔4〕Hewitt 所收集之神话亦附载 Clarke 上引书。

〔5〕参考 Paul Vail，Les Lolo，1898。

〔6〕见鸟居龙藏著《苗族调查报告》。

〔7〕见 Clarke 上引书。

〔8〕林兰编《民间传说》第一册收录孙佳讯君之《百家姓之由来》一篇，与苗之传说颇为类似。孙君当自汉人方面采集而来者，此亦西南民族神话传入汉族之一例。

〔9〕见鸟居氏上引书。

〔10〕见 Clarke 上引书。

〔11〕参考 J. Grimm，Germanic Grammer，1814。

〔12〕按秦汉学者主张孙子作《系辞》之说，本于《论语》"五十以学易"而衍绎。然《经典释文》载鲁派《论语》则云："五十以学亦可以无大过矣。"若此，则孔子是否续《易》已成问题，况作《易·系辞》乎？今人钱玄同谓今《论语》言孔子五十学易云云，乃系秦汉以来有孔子赞《易》之说，汉人故改

"亦"为"易",以附会云耳。参考顾颉刚编《古史编》第一册。

〔13〕参考《列子·汤问篇》。

〔14〕参考皇甫谧著《帝王世纪》。

〔15〕见郭璞著《山海经注》。

〔16〕见颜复礼商承祖合编《广西凌云瑶人调查报告》。

〔17〕参考 F. W. Lonschner, Die Yantzo in Sued-China, 1910-1911, in Mitteil lungen der Dentschon Gesellschaft für Nature-und Volkerknnde Ostasiens, Band XIII, Teil 3, siete, 237-285.

〔18〕见庞新民著《两广瑶山调查》。

〔19〕参考颜复礼等著上引书。

〔20〕参考 E. G · Speck, The Crook Indians of Saskige Town 与 Mythology in Encyclopedia Britainica, 13th edition.

〔21〕参考 B. R. Smgth, Aborigines of Australia, Vol. I, pp, 423-24

〔22〕参考黄文山著《中国古代社会的图腾文化》,论文载《新社会科学季刊》卷一期。

〔23〕参考 L., Spence, An Introduction to Mythology.

〔24〕参考吕思勉著《中国民族史苗族篇》。

〔25〕参考《路史注》。

〔26〕参考夏曾佑著《中国古代史》。(参见本《选萃》所录之《上古神话》一文。——本书编者注。)

〔27〕参考罗泌,《槃瓠辩》,载《古今图书集成》。

〔28〕参考庞新民著上引书。

〔29〕余永梁著《西南民族起源神话——盘瓠》(论文)有广东阳江瑶人传说,载中山大学《历史语言周刊》三集三十五、六合刊。

〔30〕参考何联奎著《畲民问题》,载《东方杂志》第三十卷第十五号;《畲民的文化人类学上的新发见》(论文),载 1934 年 6 月 11 日《中央日报·社会调查》栏。

〔31〕A. F. Blanchet, Apologues et Contes Orientanx, 1784.

〔32〕见姜哲夫等著《拜王》(论文),载国立中央研究院《历史语言研究所集刊》第四本第一分册。

〔33〕见庞新民著上引书。

〔34〕参考朱偰著《入罗浮记》。

〔35〕参考何联奎著上引第二篇论文。

〔36〕参考董作宾著《福建畲民考略》，载中山大学《语文历史周刊》第二期。

〔37〕参考 E. T. C. Werner, Myths and Legends of China, 1922.

〔38〕参见林惠祥著《文化人类学》。

〔39〕参考 P. W. Schmidt, Volker und Kuturen, 氏于去年十月由平过京时，在中央大学讲演，亦言即此。

〔40〕见 A. L. Kroeber, Anthropology, 1924.

〔41〕见 R. H. Lowie, An Introduction to Cultural Anthropology, 1934.

〔42〕同上。

〔43〕见松村武雄著《狗人国试论》引《万叶集》云云。论文载《民众教育季刊·民间文学专号》。

〔44〕见《五代史四夷附录》。

〔45〕见 Lowie 著上引书所引。

〔46〕详见松村武雄著上引论文。

〔47〕参考 Sir George Grey, Tourneys of Tow Expeditions of Discovery in Notrh-West and West Anstralia, 1841.

〔48〕见《古今图书集成》一四一〇卷。

〔49〕见张澍著《续黔书》。

---

**马长寿**(1907—1971)，字松龄，山西昔阳人。民族史学家。先后在南京中央博物院、四川东北大学、金陵大学、四川大学、浙江大学、复旦大学任职、任教。生前为西北大学教授。曾到四川大凉山、川西北考察彝、藏、羌等民族的历史。《苗瑶之起源神话》就是他三十年代田野调查的成果。

# 生苗的人祖神话*

◯陈国钧

人类的祖先来历如何？每一个民族都传有一种因袭的神话，这在现代的神话学的分类上便是所谓人祖神话。无论那个民族的人祖神话，往往是许多不可思议的奇谈，然而我们在这种不可思议的神话里，就可以洞悉初民幼稚的心理和一般生活，并察知初民对宇宙万物和始祖的观念。所以，凡民族学者侥幸得到某个民族的人祖神话就视为一种最珍异的材料了。笔者到下江生苗区专作系统的调查，确实得到不少可资研究的好材料。尤觉新鲜的是获得了生苗人祖的神话；生苗在现存苗族中是最原始的一种，这应该算是苗族最古老且最重要的人祖神话了。

就笔者所知，关于苗族的人祖神话，几乎都是随着各种别

---

* 本文首次发表于《社会研究》第20期，1941年3月25日，贵阳。全文共三个部分：一、何谓生苗？二，生苗的人祖神话三则；三，几点推论。现在节选其中的二、三部分，第二部分所刊三则神话的原文，因篇幅关系从略。据吴泽霖、陈国钧等著《贵州苗夷社会研究》，文通书局1942年版。

略有不同，而生苗的人祖神话尤其是一个富有趣味的故事，尽管故事的内容怪诞离奇多出乎事理之外，但却为知识水准极低的生苗所深信，简单认为这就是他们真确的活历史呢！这种神话造自不可知的古代或即所谓神话时代，我们若此问生苗，他们不是答："不懂！"就答："古老古代人们一辈传一辈的"；他们早忘了它的起源了。生苗中有一部人是专司保存和传述这个神话的，这一部人大都是他们的出色领袖，又多是些年高记忆力强的老年者，一般青年男女懂得一点而讲不完全，况这神话并不同普通专供娱乐的民谭，我们在平时不大容易听得到。我们知道在许多低化民族中生活经验非常重要，后辈青年平时都须听从老年人的指示和忠告，老年人便是天然的领导者。生苗也是如此。老年者是他们一切知识的保藏者，因他会讲他们的人祖神话，更博得众人的崇敬。他讲那神话有一定的时间，而且不随便向外人讲，若我们硬要他讲会故意支吾其词，总不肯坦率地详道，生怕人会讥笑他。生苗各寨内多有近乎规约一类的禁条，他们都很自动地遵守，但逢到有敢于触犯规约者，马上就会受众人的处罚。此外，他们发生什么重大纠纷事件时，那老者立即召双方当事人莅场排解，他也是先讲那神话一番，才谈事件的解决法，经这样判决过后双方当事人无有不心服意从，再也不会到官厅去诉讼了。因为那神话是由前人亲口传递后辈，内容虽并不含说教的成分，但他们尊重前人的一切，那神话尤是他们中唯一之先言，可说完全出于"对祖先崇拜的心理"，所以老年者当执法或排解时讲那神话，就是代表前人的意志来拘挛后人的行为。如上所述生苗的人祖神话原是使一般人知道他们祖先是怎样经过的一个故事，却还有用以制裁的特别功能犹如他们的法律一般，这是很值得我们注

意的事。

笔者所记录生苗的人祖神话，是最为普遍的三则，散布于生苗区每个角落，这三则的内容结构虽很有些出入，但都是同一个“母胎”演变出来的。考各民族的神话形式最初必是编成歌词口唱，以便于后人的记忆和传诵。下面所举第一与第二两则是据生苗口所讲的，这是后来被遗忘歌词失了原来面目所致，第三则是据生苗口所唱的，全生苗区中已没有几个老者能够唱，所以它的词句永远保存它素朴的“初型”，共有488句之长，这似乎是生苗原始的纯粹的人祖神话了。

〔三则神话引文从略〕

## 三、几点推论

现在我们再根据上列三则生苗的人祖神话，觉得有几点是值得提出的：

一、不用说上面三则神话在表面上有很多差异，其实本是同一个神话，是经后来的人增减了些次要的情节。这三则神话的共同处是：“古时曾经有一次洪水泛滥，世上人类全被淹死，只有两个兄妹躲免过。后来洪水退却，这对兄妹不得已结成夫妻，他们生了一个瓜形儿子，气极把这瓜儿用刀切成碎块，撒在四处，这些碎块即变成各种人了。”像这样的神话，也不是生苗特有，就笔者调查许多种苗族，都发见类似上述的内容，可说是苗族共同的人祖神话，这点是我们值得注意的。

二、上面三则神话，都说最早的人是一对兄妹，第一则上不知他们的姓名，第二第三则上都说兄叫恩，妹叫媚，大概古神话中就是这两个名字，由他俩结了婚，才蕃殖各人种的，分

明恩和媚就是人类的始祖，现在各种人——汉、苗、侗、水僮、瑶……都出于这一对共同的父母了。在这生苗的神话里，想不到有所谓"人类同源说"或"人类起源于一元说"的科学见解，这点也是我们值得注意的。

三、我们知道图腾制度 Totemism 为各民族必经的阶段，人祖诞生的神话，势必与图腾发生关系，如中国古神话中有玄鸟生商的故事，今在上举第三则上两个大虫生下五个蛋变成龙、虎、蛇、雷、恩、媚等，这神话似乎指示生苗早经与图腾发生关系过了。除第三则上说两大虫生的蛋变成龙、虎、蛇、雷、恩、媚等外，第二则上又说某对夫妇生下六个同胞兄妹，也是龙、虎、蛇、雷、恩、媚等。生苗并不忌讳说了他们自己的与动物有关的祖先，诚然的，我们依据现代生物学上的研究，人类与动物原是有关连的，在神话里表明生苗有这种科学观念。还有，在上举神话里，不但说恩是能上天下地随便的神异人物，而且将自然界的雷，岩石和许多动物，龙、蛇、虎、鼠、两大虫〔Kenlion〕(小虫名)、小鸟、老鹰、狮子、猫、鹅、"嗯"(小虫名)等，都拟有人格化。Personiticaltion，说它们都具有人的聪明和意志，能说话和各样做作，这种古信仰的遗留，确实还见诸现在生苗的实际生活，如雷、龙、虎、岩石等，他们都认为是极重要的崇拜对象，像神一样祭供，惟恐不虔敬。那雷公尤是他们认为赫赫的大神；每当天空发出雷的轰轰响声，足使他们惊骇得立即停工，说是谁已惹动了雷公的盛怒，那神话上可怕的洪水真信会再兴起的，所以生苗年年逢春雷每响一回，他们全照例举行一种叫"忌雷"Genhou 的特别仪式，各人还要停止工作三天，恐怕大祸会从天来。

四、由于兄妹乱伦结婚而生怪胎。这种寓限制血亲通婚的

神话，几乎各低化民族都有，上举生苗的神话也说恩妹因是兄妹结婚才生了个瓜形儿子。有许多史学家，都公认原始人类婚姻为乱伦的，在生苗神话中，只因洪水把世上人类淹死，只剩下恩媚两兄妹，恩想娶别的姑娘为妻既不可能，不得已乃和他亲妹媚结为夫妇，他也意识到他俩这样的结合不甚正当，然得小虫老奶等的启示，各走一条路，各撑着伞上下，用树叶遮住眼睛，相碰时各喊各为“老表”。这正如波里内西亚人兄妹婚姻后，彼此就呼为“普那鲁亚”(即亲爱的伴侣之意)，不复互称为兄妹一样。但恩媚终究是乱伦的婚姻，难免不就生下那瓜儿来。现在生苗间还有这种乱伦观念。足见这种婚姻制度过去是一定存在过的。此外现时他们虽说避免同寨同姓通婚，可是实际上生苗的“姓”还是近年来才有，完全学汉人的，且他们认定姑表姊妹为当然婚姻仍不无血统混乱结合的怀疑。

五、在上举三则神话中，都有涉及后来此族与彼族相颉抗，和发生恶劣感谢的根源。如第一则上的苗王，汉王以及他们的儿子争地方讲情，苗王和他儿子愚笨被欺，汉王和他儿子奸险多诈，这明显的刻划出后来成了汉苗的仇恨。第二第三则上，雷恩兄弟间因夺田产事一再的发生争斗，雷暴厉好斗，恩恶毒不义，这显然也是同上的意义。又在第一则上最明显有趣的提到，汉王得了许多地方，当独山开各族大会后，又得了笔可以读书，写字，做官，反之苗王失地退居深山，开了会后得的是吃剩下来的鸡脚，只有山居务农苦耕，这就是表明了今日汉族发达而苗族落后的原因。

六、第二第三两则上说各族开始讲话一节，最是耐人寻味，尤可供语言学者研究的价值。却说恩撒到四周的肉块变成了各种人，但都不会开口说话，于是第二则上恩用火烧竹子，

第三则上恩吃了饭豆放屁，因竹子的"哔哔剥剥"声和接连的放屁声，就惊动四周变成的各种人开了口，他们的口中发出三种不同的口音来，就成了后来的侗语，苗语·汉语。这不知可否说明人类起源时由于发出不同的口音就构成种族的差异？再者各种族最初的语言大都关于饮食之类，如在第三则上说明了："汉家喊的'吃饭'，侗家喊的是'吉勾'，苗家喊的是'诺虐'，这三句都喊了三种不同口音的'吃饭'，这与我们的婴孩起初牙牙学语时，莫不也先学说'吃饭'一词，前后如出一辙，大可令人玩味。"

---

**陈国钧**，毕业于上海大夏大学社会学系、荷兰海牙研究学院。曾任台湾花莲中学校长。现任台湾中兴大学社会学系教授。抗战期间，大夏大学自沪迁黔，设立社会研究部，吴泽霖任主任，陈国钧协助，到苗夷地区进行社会调查，其成果辑为《贵州苗夷社会研究》(1942)一书。主要著作有：《生苗的人祖神话》、《台湾土著社会始祖传说》(1964)；《文化人类学》(1977)等。

# 槃瓠传说与瑶畲的图腾制度*

○岑家梧

## 槃瓠传说的演变

欲了解槃瓠图腾传说的意义，先得了解图腾制度是什么？作者在《图腾艺术史》中指出图腾制度的特征有四：即"（一）原始民族的社会集团，采取某种动植物为名称，又相信其为集团的祖先，或与之有血缘关系。（二）作为图腾祖先的动植物，集团中的成员都加以崇敬，不敢损害毁伤或生杀，犯者接受一定的处罚。（三）同一图腾的成员，概可视为一完整的群体，他们以图腾为共同信仰；身体装饰，日常用具，住所墓地之装饰，也采取同一的样式，表现同一的图腾信仰。（四）男女达到规定的年龄，举行图腾入社式。又同一图腾集团内的男女，禁止结婚，

* 本文发表于《责善》半月刊1941年第6期。后收入作者的论文集《西南民族文化论丛》，岭南大学西南社会经济研究所1949年12月初版。本书编选者略去了第一节《学者对于槃瓠传说的非难》。

行外婚制(Exogamg)。[1]世界各族图腾制度的特征,未必尽如上面所述,然而大致却是相同的,尤以第一项最为普遍。北美阿拉斯加(Alaska)一带的德林克特族(Thlinkets)熊图腾部族的人,均自承其祖与熊结婚,由是而子孙蕃衍。沙罗德后岛(Queen Charlotte I.)的海达族(Haidas),他们的部族起源传说,大致是说大乌鸦酋长从海滨拾得一只海贝,酋长与它结婚,产生了一只雌海贝,酋长又娶了她,从此产生了海达族[2]。这都是以某种动物为其部族图腾祖先的传说。槃瓠图腾传说是怎样的呢?干宝《搜神记》(卷十四)云:"高辛氏时有老妇人,居于王宫,得耳疾,医为挑治,得一物大如茧。妇人置于瓠中,覆以盘,俄顷化为犬,因名盘瓠,遂蓄之。时戎吴强盛,数侵边境,遣将征讨,不能擒胜。乃募天下有能得戎吴将军首者,锡金千斤,封邑万户,又赐以少女。后盘瓠衔得一头,将造王阙,王诊视之,即是戎吴,为之奈何?群臣皆曰:'盘瓠是畜,不可官秩,又不可妻,虽有功,无施也。'少女闻之,启王曰:'大王既以我许天下矣,槃瓠既衔首而来,为国除害,此天命使然,岂狗之智力哉!王者重言,伯者重信,不可以女子微躯而负盟约于天下,国之祸也。'王惧而从之,令少女从槃瓠。槃瓠将女上南山,草木茂盛,无人行迹。于是女解衣去裳,为仆竖之结,着独力之衣,随槃瓠升入山谷,止于石室之中。王悲思之,遣使往视觅,辄遇风雨,岭震云晦,往者莫能至。后经三年,产六男六女,槃瓠死后,自相配偶,因为夫妇。织绩木皮,染以草实,好五色之衣服,裁制皆有尾形。后母归以语王,王遣使迎诸男女,天不复雨。衣服褊裢,言语侏离,饮食蹲踞,好山恶都。王顺其意,赐以名山广泽,号曰蛮夷。"范晔《后汉书·南蛮传》云:"昔高辛氏有犬戎之寇,帝患其侵暴,而征伐不克,乃访募能得犬戎之

将吴将军头者，赐黄金千镒，邑万家，又妻以少女。时帝有畜狗，其毛五彩，名曰槃瓠，下令之后，槃瓠遂衔人头造阙下，群臣怪而诊之，则吴将军头也。帝大喜，而计槃瓠不可妻之以女，又无封爵之道，议欲有报而未知所宜。女闻之，以为皇帝下令，不可违信，因请行。帝不得已，乃以女妻槃瓠。槃瓠得女，负而走入南山，止石室中。所处绝险，人迹不至。于是女解去衣裳，为仆鉴之结，著独力之衣。帝悲思之，遣使寻求，辄遇风雨震晦，使者不得进。经三年，生子一十二人，六男六女，槃瓠死后，因自相夫妻。织绩木皮，染以草实，好五色衣服，制裁皆有尾形。其母后归，以状白帝，于是使迎致诸子，衣裳斑烂，言语侏离。好入山壑，不乐平旷。帝顺其意，赐以名山广泽。其后滋蔓，号曰蛮夷。"王通明《广异记》云："高辛氏时人家生一犬，初如小牝，主怪之，弃于道下，七日不死，禽兽乳之，其形继日而大，主复收之。当初弃道下之时，以盘盛叶覆之，因以为瑞，遂献于帝，以槃瓠为名也。后立功，啮得戎寇吴将军头，帝妻以公主，封槃瓠为定边侯。公主分娩七块肉，割之有七男，长大各认一姓。今巴东姓田，雷，冉，向，蒙，文，叔孙是也。其后苗裔炽盛，从黔南逾昆湘高麗之地，自为一国。幽王为犬戎所杀，即其后也。槃瓠皮骨，在黔中田雷等家时祀之。"[3]

以上三种记载，都大同小异。《搜神记》以槃瓠乃从妇人耳中挑出的虫变成，《后汉书》则曰槃瓠为高辛帝的畜犬，《广异记》只说槃瓠是一只奇异的狗。同时这三个故事的主题，均说槃瓠与公主婚配而生蛮族，正与德林克特及海达族以人兽相配而生其族的图腾传说，同一典型。所以我们毫无疑义地决定槃瓠传说为含有图腾意义的神话。

《搜神记》、《后汉书》所述槃瓠之后，号曰蛮夷，蛮夷二字

究指今日的何族？诸说纷纭，莫衷一是。但我们知道蛮夷二字的含义是很广泛的，决不只指任何一族。朱辅《溪蛮丛笑》叶钱序云："五溪蛮，皆槃瓠种也。聚落区分，名亦随异，沅其故壤。环四封市而居者，今有五：曰苗，曰瑶，曰僚，曰僮，曰仡佬。"顾炎武《天下郡国利病书》卷一〇〇广东四博罗县云："瑶本槃瓠种。"又卷一〇四广东八："莫瑶者，自荆南五溪而来，居岭海间，号曰山民，盖槃瓠之遗种。"《续云南通志》卷二〇二："苗人……相传为槃瓠之种、楚、黔、粤皆有之。其在滇者惟曲靖，东川，昭通等府。"谈孺木《枣林杂俎》："槃瓠之遗，错处于虔、漳、潮之间，以盘、蓝、雷为姓，人称之曰畲客。"综上：所谓槃瓠之后的蛮夷，计有苗、瑶、畲、僚、僮以至仡佬。僚、僮、仡佬等族是否亦有槃瓠传说，还有待于他日的调查。黔滇一带的苗族，据我们的调查，他们的起源传说，是伏羲女娲兄妹型，而非槃瓠公主型[4]。至于现在尚保留着狗人配偶而生其族的槃瓠型传说的，只有瑶畲二族了。

瑶人的狗王传说，分布甚广，两广瑶族，均有存在。广东连山阳山一带瑶人，均自承为槃瓠之后，相传：远在盘古时代，有番王起来兴兵作乱，屡次进剿无功，于是晓示天下，有斩首来献的，以公主妻之。一天，便见槃瓠衔番王首级走来。盘古大惊，认为公主怎能下嫁槃瓠？正拟违约，却受到公主力阻，且骑槃瓠入山。从此诞育居民，世代不绝，至今达十余万人。

广东北江一带及广西修仁、蒙山、昭平等处板瑶的祖先传说，亦大致相同。云："板瑶祖先，形系狗头。昔日某国王因外患难平，乃出布告云：如有人能平此患，愿以其女妻之。板瑶之祖先往平之，后向某国王求婚，国王视之，乃一狗头者，欲毁婚，其女不可。乃相与入山，某国王并封之为王，因名狗头王。

后狗头王夫妇居山中有年，生子女各七人。尔时山中并无其他人类，狗头王之子女遂由姊妹兄弟结为夫妇，各个散处各深山穷谷中以自谋生活，繁衍赓传，即今日之板瑶人。故板瑶于今常云：吾之始祖乃国王之驸马，吾之始祖母乃国王之爱女也。”[5]

广西大瑶山板瑶瑶豪所存评王发给瑶民的榜令律例条券牒文，其中关于狗王传说较为详细，情节亦较复杂。云：“槃护王龙犬有猛虎之威，有二十四斑点，起初生在东海刘家。所被刘男刘女弟称是生母仙伲，不养。将去都，落日随跟紫王，路中遇一妇人，大叫一声，紫王左右臣大悦，进朝引龙犬入宫，饮食美味，待之不浅。紫王每坐朝廷，尝令侍侧，以大将安计，再战评王，斩取头级，可安国界。是夜排筵饮酒，大醉，昏迷不醒，人事不管。龙犬心思报主之恩，威猛功劳，心生一计策。是夜走至龙床宫，一口咬定颈中，咬脱头级不放，偷出外边，拖头过海，回归朝内，血污在身。大臣僚举抱住，问言龙犬曰：‘汝自取得口衔紫王头级，到殿前朝见评王槃护。’‘祈陛下，小龙犬奉旨施行，不敢违令，斩取紫王头级到殿前在此，乞我主恕罪。’评王大悦，是犬身威猛勇，立时陛下杀牲备酒，大排筵席，三日三夜，大作鼓乐庆贺。以此国界安宁。诸臣启奏：‘槃护王陛下，无别因，我主金口敕令，若有何收斩紫王头级，愿赐三宫之女与他为妻。如今龙犬过海斩取回朝，望我主陛下敕令。’槃王想起，将三宫女□□□□□大笑。陛下将三宫装扮衣裳，插带梳装，备办整齐，来到槃王殿前，深深参拜。龙犬看见，向前一口咬定三宫女黄裙脚下不放：‘要与我龙犬配合，我奉你父亲之令，游过海取斩紫王头级，你父将你配合我等为妻。’三宫女准愿父令，当凭评王为月老，就入京内排宴成亲，敕令预备鼓乐，

送入稽山安住居。每年差人供奉钱粮，夫妻食用，黄金白银共交八十万，供应官赐二品尚书。敕令文武官员，照牒放免一切，前后只许青山白云之地。后宫女育生四男四女，分为八姓，龙蓝卜刘唐秦戴文，此乃八姓龙犬之先。□□花衣红瑶，搬移居住王山为业，永远为悉，存照。”[6]盘护与槃瓠同音，疑是一人。假使盘护确系槃瓠，在这个传说中，槃瓠已经替代了高辛皇帝的地位。这大概是因为后来瑶人尊奉槃瓠为槃王大帝，槃瓠才由动物变成了神人。广西修仁县崇仁乡山子瑶的祖先传说，也与上述的牒文内容相同。云：“从前中国有一个天王，和一个妖王打仗，打了三年，不分胜负，双方损失重大。当时天王非常忧愁，睡在床上，展转反侧的不能入睡，却想出了一个办法。在城门口贴出告示，招收贤能来帮助。告示上说：‘如有人能将妖王杀死，愿将亲生的三个女儿，任他挑选一个为妻，并给家财十万。’那时有一只盘王的狗，将告示抓破了，守门的兵大怒，带了狗去见天王。天王问道：‘你抓破告示，你能杀死妖王吗？’那狗摇头摆尾，表示能够的意思，于是天王将狗放了。槃王的狗一直跑向妖王那里，妖王一见此狗可爱，乃命部属留养。此狗已得妖王之爱，时常追随妖王。有一天，妖王出巡阵地，忽然肚痛，就地大解，槃王之狗看见时机已到，立刻跳上咬去妖王的下体，妖王立死，狗乃回来报告天王。妖兵见妖王已死，咸无斗志，即被天王打胜。天王为立威信起见，即将第二第三女公主任狗选择，狗却摇头不要，天王无奈，即将大公主叫来时，狗乃摇头摆尾，表示欢喜。大公主虽不愿与狗结婚，但天王之命不可违，只得与狗结婚。结婚之后，大公主不愿居留在热闹的城市里，要到深山狭谷里去住，天王也答应了。到了临别的那天，大公主向天王道：‘以后的子孙居住深山狭谷，开门见山，不进

学堂，不懂礼节，怎样可以回来朝见天王呢？'天王说：'你们子孙回来时，应说先有瑶，后有朝，可以免礼了。'大公主再问：'子孙在山里繁殖多了，不够饮食，怎样办呢？'天王道：'准你们食一山，过一山，不必完税纳粮。'大公主与狗即同到瑶山里度其生活。"[7]

都安的东陇瑶人的家谱，亦自承其祖先系蓝狗公。蓝狗公的事迹与范晔所述的槃瓠故事大致无异。云："蓝狗公，仙身之人，半人半鬼，白日变狗，夜晚变成人。一日游山打猎，飞禽走兽，打到北京城内之间，至皇帝城外，吠声叫鸣，声动至城内。皇帝听闻戒说兵臣诸臣，或有狗来，奉赐饭许吃日(食)，于叫声城外也。蓝狗公系京城打猎，皇帝视见蓝狗公，日夜变成人，句语你仙身之人，半人半鬼，你我城内也。日后皇帝封狗公，朝夕得当臣，相副服中，不料潘喜韦赵公欲反京城内，皇帝出榜帖，不论君臣人等，战杀得潘喜韦赵，吾嫁七娘子，许他为妻。蓝狗公遇见，受领皇帝之榜，论封于起谋他去，合鼠相会，交聚同年叮哼吔(托)咐，入山打猎，几(幾)日之久，是到潘喜韦赵之乡园，门外吠声叫鸣，潘喜韦赵听闻，戒说妻子，何有狗来？奉赐饭许食，于副家也。蓝狗公睡住七日夜，至三更，老鼠叫声，捉捉(促促)跟拥，就见睡处，杀到潘喜韦赵。回来至皇帝城外，霹雳惊动，皇帝诏讣，何以城外有动？军臣议，烧火炳光，见二头于城外，就回皇帝，蓝狗公战杀潘喜韦赵，得头回来惊动，蓝狗公取得皇帝之姑娘，名唤七娘之氏，配合为妻，故生二子，名唤蓝灵征，次子蓝灵贵……"[8]这种以狗与人婚配而生瑶人的传说，除了上面所述的外，据陈志良调查：广西龙胜大罗乡盘瑶，传系狗变来的，义甯公正乡盘瑶，传系龙狗变来的。龙胜镇南乡板瑶，传系平王的女儿和龙狗结婚传下来的。义甯公正

乡板瑶，传系龙狗产生的。隆山龙弯乡东陇瑶，传系狗变来的。都安五仁乡东陇瑶，传系蓝狗公的子孙。都安五仁乡弄瑶，传系蓝狗公 的子孙[9]。可见这确系瑶人普遍的传说。

河内法国远东学院(Ecole Francaise d'Extrême Orient)近年收藏安南的瑶人文献，如谅山禄平州瑶人的评王券牒，也有同样的传说。大意说，盘护龙犬为报评王之恩，乃渡海至高王国，高王大喜，常使其奉侍在侧。一日高王酒醉不醒，盘护乘其不意，衔高王首级到评王阙下，评王大喜。盘护于是与公主为婚，入会稽山居住，生六男六女，蕃衍成族，评王赐姓为盘，沈，包，黄，李，邓，周，赵，胡，唐，雷，冯等。盘护后来入山打猎，撞到石羊而死，评王乃命其子孙将尸体纳入木函中，时节奉祀云。又据 Lajonquiére 的调查，安南各种瑶人的槃瓠传说，很为流行。大致说中国皇帝盘皇与高王交战，盘王败北，盘王招募天下能征服高王者，即以公主与之为婚，槃瓠闻言，乃咬死高王，于是槃瓠与公主结婚，生六男六女，即为瑶人的祖先，盘王并准瑶人免去徭役[10]。

畲民的图腾传说，亦是与瑶人的同一典型，且与《搜神记》所述的故事极为类似。浙江畲民的始祖传说是："在上古的时代，高辛王元后耳痛三年，后从耳中取出一虫形像如蚕，育于盘中，忽然变了一只龙犬，毫光显现，遍身绵绣，高辛王见之，大喜，赐名龙期，号称槃瓠。那时犬戎入寇，国家异常危急，高辛王就下诏求贤，谓有人斩犬戎将军的头来献的，必把公主嫁给他。龙期便挺身而往敌国，衔了犬戎将军的头报命。欲求高辛王践他的前言，高辛王嫌其不类，颇有难色，龙期忽作人声曰：'你将我放在金钟内，七天七夜，就可变成人。'到了第六天，公主怕他饿死，打开金钟一看，则全身变成人形，只留一头

未变。于是槃瓠着上衣服，公主戴上犬头冠，俩相结婚了。槃瓠挈妻入山居住，生三男一女，长姓槃，名叫自能，次姓蓝，名叫光辉，三姓雷，名叫巨佑，女婿姓钟，名叫智深。”[11]

畲民除了这个传说之外，还有一个《狗皇歌》，其内容亦述龙狗的故事，云："当初出朝高辛皇，出来游戏看田场，皇后耳痛三年在，医出金虫三寸长，便置金盘拿来养，一日三时望领大，变成龙狗长二丈，五色花斑尽成行，五色花斑生得好，皇帝圣旨叫金龙，收服番王是僧人，爱讨皇帝女结婚，第三宫女生愿愿，金钟内里去变身，断定七日变成人，六日皇后开来看，奈是头未变成人，头是龙狗身是人，爱讨皇帝女结亲，皇帝圣旨话难改，开基蓝雷槃祖宗，亲生三子甚端正，皇帝殿里去讨姓，大子槃张姓槃姓，第二蓝装便姓蓝，第三小子正一岁，皇帝殿里拿名来，雷公雷头响得好，纸笔记来便姓雷，当初出朝在广东，亲生三子在一宫，招得军丁为其妇，女婿名字身姓钟。”[12]

以上瑶畲二族，关于槃瓠狗王的传说，枝节虽各有差异，时代越近者，变化也愈复杂，其中竟有些插入近代的名词，但狗人婚配而生其族的主题，却是不变的，与《搜神记》《后汉书》等所述的槃瓠传说，完全符合。现在为着易于检查起见，将各种槃瓠传说，加以比较，列表如下：

| 槃瓠传说 \ 出处 | 王名 | 狗名 | 狗妻 | 戎酋 | 狗的功绩 | 狗娶妻的情形 | 狗的后代 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 搜神记 | 高辛氏 | 槃瓠 | 少公主 | 戎吴 | 衔得戎吴首 | 槃瓠将女上南山 | 生六男六女自相夫妻 |

| 后汉书 | 高辛氏 | 槃瓠 | 少公主 | 吴将军 | 衔得吴将军首 | 槃瓠负女入南山 | 生六男六女自相夫妻 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 广异记 | 高辛氏 | 同上 | 公主 | 同上 | 啮得吴将军头 | | 生七人分为七姓 |
| 连山瑶人 | 盘古 | 槃瓠 | 同上 | 番王 | 衔得番王头 | 公主骑槃瓠入山 | 生瑶族十万人 |
| 两广板瑶 | 某国王 | 狗头 | 同上 | | 平外患 | 公主偕狗头入山 | 生子女各七人自相为婚 |
| 大瑶山板瑶 | 评王槃护 | 龙犬 | 三宫女 | 紫王 | 咬得紫王首级 | 入京与宫女结婚后送入稽山居住 | 生四男四女分为八姓 |
| 修仁山子瑶 | 天王 | 狗 | 大公主 | 妖王 | 咬死妖王 | 结婚后到深山狭谷居住 | 传为瑶族 |
| 都安瑶人 | 北京皇帝 | 蓝狗公 | 公主七娘 | 潘喜韦赵 | 杀死潘喜韦赵 | | 生二子 |
| 安南瑶人 | 评王 | 盘护或槃瓠 | 公主 | 高王 | 咬高王首级 | 公主偕狗入会稽山 | 生男女各六人 |
| 浙江畲民 | 高辛王 | 名龙期号槃瓠 | 公主 | 犬戎将军 | 衔犬戎将军首 | 狗变成人身狗头然后与公主结婚 | 生三男一女 |

上表所列各种传说的内容，大致都表现下列诸点：

(1)某国王有外患，出示募人平乱，能平乱者，愿以公主妻之。

(2)狗应募为国王杀死敌国首领。

(3)国王为实践其诺言，以其女妻之。

(4)狗与公主婚后入山居住。

(5)狗的子孙自相姻婚而蕃衍成族。

综上，可见狗女婚配而生其族，确是蛮人的图腾神话，瑶畲二族又因为是南蛮的后代，所以他们把槃瓠的传说一直保留下来，这种狗女婚配而生其族的传说，我称之为第一型的槃瓠传说。

其次，图腾民族，除了自承图腾动植物与之有血统关系，以其为祖先之外，尚有一种神话，以为图腾动植物有功于其部族，故该部族即崇之为图腾保护神，例如非洲芳特人(Fantees)的鹦鹉图腾部族，相传他们的祖先途中遇难，后为鹦鹉所救[13]。烈特(Liti)摩阿(Moa)勒可(Lakor)诸岛土人以鲨鱼为图腾，禁食其肉，也传说鲨鱼过去曾救助他们的祖先于海中[14]。瑶人崇拜狗槃瓠为图腾，除了第一型槃瓠传说之外，同时也有以狗有功其族的传说，我称之为第二型的槃瓠传说。这种传说，在广西瑶人中，分布不甚普遍，我们所知的只有二则，其一云："瑶之始祖，生未旬日，而父母俱亡，其家畜猎犬二，一雌一雄，驯警善伺人意，主人珍爱之，至是，儿饥则雌犬乳儿，兽来则雄犬逐兽，儿有鞠育，竟得生长。娶妻生子，支裔日繁，后人不忘狗德，因而祀奉不替。"[15]他一则的后半幅，颇与第一型的槃瓠传说相类，不过前半幅却是属于第二型的。云："瑶之始祖，蓄一犬，甚猛鸷，一日临战，于阵上为某大首所执，将杀之，刃举而犬猛啮酋，酋出不意，竟死，瑶甚狗德，封之为王，以其所爱妇妻之，其后子孙昌大，遂成一族。"[16]

# 瑶畲的图腾制度

图腾民族，除了自承图腾动植物为其祖先，并有神话传说以说明其部族的起源外，他们尚有种种崇拜图腾动植物的制度。最普遍的是图腾部族中的成员于身体服饰上，每多象征图腾动植物的形像，表现与图腾动植物有血缘关系，即所谓腾同样化(Assimilation of Totem)，如澳洲的阿龙泰人(Arunta)在集会时，鸵鸟，草种子及水图腾的人，于背上均披着象征其图腾的饰物[17]。北美洲的达科太人(Dacotahs)行野牛舞(buffalo dance)时，舞者的服饰，也作野牛的样子。曼丹人(Mandans)还披上野牛皮及戴上野牛的假面，因为他们都是属于野牛图腾的[18]。以槃瓠为图腾的蛮族，也同样有此种习俗。我们先看干宝《搜神记》述槃瓠子孙的衣服是："织绩木皮，染以草实，好五色衣服，制裁皆有尾形"。《后汉书·南蛮传》亦云："衣裳斑烂。"所谓"好五色衣服，衣裳斑烂"是与"时帝有畜狗，其毛五彩，名曰槃瓠"相照应的。因为槃瓠的毛五彩，所以他的子孙的衣服也"五色""斑烂"。至于"制裁皆有尾形"，那又明明是象征狗的尾巴了。今日的瑶畲，他们的服饰上，还有许多是模仿狗外形的。据沈有乾所调查：瑶人男女身穿之衣，均有织成五彩花纹之布缝贴其上，盖传言其祖宗为一五彩毛之狗。又云："瑶妇不穿裤，下部只以衫覆之，盖像狗之裸露其身也。"[19]此外据庞新民说，广东北江瑶人的衣饰中，象征狗形的有以下数事。即："女人帽之尖角，像狗之两耳，其腰间所束之白布巾必将两端作三角形，悬于两股上侧，系像狗尾之形。又男人之裹头巾，将二端悬于两耳之后，长约五六寸，亦像狗

之两耳……瑶人相传彼之祖先乃一狗头王，故男女之装饰，均取狗之意。”[20]

瑶妇头帽象征狗耳，尤为明显。其帽的形制，前面左右有两尖上举，高约十六英寸五分，帽后且围以绣有花纹的青布巾，长约二十八英寸，宽十八英寸，戴在头上正像狗头一样。同时，戴这种象征狗耳的帽子，只限于瑶妇，女子是绝对未戴的。“瑶妇与瑶女所戴之高帽各异，女子之帽，上面为椭圆形，妇人为两尖角形，初出嫁之年轻妇人，亦间有仍带椭圆形帽而未戴双角之帽者，以其怕羞也。但出嫁已久，则必戴前具双角之高帽。未出嫁之女，则绝未有戴双尖帽者。”[21]图腾民族，其成员达一定年龄者，须行入社式，经入社者即被认为图腾集团中的成员，遵守一切图腾禁忌及图腾习俗。大概瑶人未出嫁的女子，尚未承认其为图腾成员，无须作象征图腾的装饰，至于出嫁妇人，已经成人，当然算做图腾中的份子了。

这种高帽，在畲民中亦随处可见。畲妇的头上常戴着布帽竹筒，竹筒长约三四寸，外面包以红呢，再嵌以银边，竹筒的前后都钉以银牌，并挂上一串一串的白珠。这种布冠竹筒，究竟象征狗的那一部分，我们尚未明了，可是确是畲民尊崇图腾的一种表征。图腾民族，除了服装上象征图腾的动植物外，在住所周围或其他宗教仪式场所，惯以绘画雕刻作图腾的形像。前者如北美印地安人的图腾柱及新喀里多尼亚(New Caledonia)的喀拿克人(Canaques)屋顶的图腾标记[22]，后者如澳洲阿龙泰人的“止令茄”(Churinga)及华拉孟加人(Waramunga)蛇节的绘地[23]。蛮人之于槃瓠，亦有刻像。郦道元《水经注》沅水条云：“水迳沅陵县西，有武溪，源出武山，与阳山分水源石上有槃瓠迹犹存矣。”所谓槃瓠的存迹是怎样的

呢？我们看章怀太子《后汉书注》便可明白。云："今辰州庐溪县西有武山，黄闵《武陵记》曰：'山高可万仞，山半有槃瓠石室，可容数万人，中有石状槃瓠行迹。'案山崖前有石羊石兽，古迹奇异尤多，望石窟大如三间屋，遥见一室，仍似狗形，蛮俗相传云：是槃瓠像也。"

这种狗形石像，大概便是蛮族所雕刻的图腾祖先吧，瑶畲这一类的图腾艺术尤多，顾炎武《天下郡国利病书》卷一〇〇，广东四，博罗县志述广东瑶人的狗祖云："瑶本槃瓠种，自信为狗王后，家有画像，犬首人服，岁时祀祝。"蒙山县瑶人的祖先神牌亦描狗形，画狗像，为祭祖时用，像后并附有槃瓠王出身图。

闽浙的畲民，于婚丧或祭祖时，祖先的图像，也作狗形。董作宾《畲民考略》云："永泰山中，有畲民……其族最大典礼于正月元旦日举行之，即祭祖也。祭时，秘不使人见，或窃窥之，则所祭之神盖一狗耳。"[24]浙江畲民的槃瓠图像，据云："他们每一姓始祖，刻一龙犬的头（即槃瓠的首像）。每逢子孙祭祖，则供龙犬头罗拜之。遇有红白事，亦悬此祖像于堂中，大家围着歌拜。"[25]这都是显明的例证。

浙江畲民除了木刻狗头之外，尚有槃瓠画像，像后附有槃瓠王出身图说。图说的内容与槃瓠传说大致无异，大都说明槃瓠王的一生事略。如"高辛皇母大耳婆生耳痈，医用尖刀取出一虫用金盘张养，变成龙犬"。"龙将受封官，拜为槃瓠王，旨下第三公主招为驸马"等等。绘像上槃瓠都作人头狗身[26]，其为图腾崇拜，显而易见。

关于瑶畲的祭祀槃瓠，《韶州府志》卷十一《舆地志》云："瑶人……七月十五日，祀其祖曰狗头王者，小男女花衣歌舞

为侑。"福建永泰的畲民，据董作宾云："祭祖的日期为正月元旦。"至于他们的祭祖仪式如何，历来鲜有记载。我们只知道畲民是向着狗的画像唱《狗皇歌》而舞拜的。北美塔克萨斯印地安人(Texas Indians)狼图腾的青年参加人社式时，须跪于地下，学习狼的样子及叫声，西珂人(Sioux)狐图腾的青年，则学习狐的叫声及动作[27]。干宝《搜神记》所述蛮人祭槃瓠的仪式是："用糁杂鱼肉，叩槽而号，以祭槃瓠。"方凤《夷俗考》亦说："岁首祭槃瓠，杂揉鱼肉酒饭于木槽，群聚而号为尽礼。"邝露《赤雅》："瑶名耄客，古八蛮之种，五溪以南，穷极岭海，迤逦巴蜀。蓝胡槃侯四姓，槃姓居多，皆高辛狗王之后，以犬戎奇功，尚帝少女，封于南山，种落繁衍，时节祀之。刘禹锡诗《时节祀槃瓠》是也。其乐五合，其旗五方，其衣五彩，是谓五参。奏乐则男左女右，锣鼓，胡芦笙，忽雷，响瓠，云阳，祭毕合乐，男女跳跃，击云阳有节，以定婚媾。侧具大木槽，扣槽群号。先献人头一枚，名吴将军首级，予观察时，以桃榔面为之，时无罪人故耳。设首，群乐毕作，然后用熊罴虎豹，呦鹿，飞鸟，溪毛各为九坛，分为七献，七九六十三，取斗数也。七献既陈，焚燎节乐，择其女之姱丽娴巧者，劝客极其绸缪而后已。"刘锡蕃又说："狗王，惟佝瑶祀之：每值正朔，家人负狗环行灶三匝，然后举家男女向狗膜拜。是日就餐，必扣槽蹲地而食，以为尽礼。"[28]所谓"杂揉鱼肉酒饭于木槽"，这是喂狗的意思，而"叩槽而号"，"扣槽蹲地而食"，却又是模仿狗的动作，那么我们可以推测蛮族祭槃瓠的仪式是所有的成员盛装歌舞，模仿其图腾祖先狗的动作及叫声。

最后，各地的图腾制度中，尚有一种普遍的习俗，即成员对于图腾的动植物不敢杀食或损伤，绝对的遵守图腾禁忌

(Totemic taboo)。瑶人之于狗，也遵守着种种的禁忌。广西瑶人据说不食狗肉。“瑶人不食狗肉，不打狗，并于狗死时，举行隆重之丧仪”[29]。广东曲江荒洞的瑶人，简直不敢养狗。据王兴瑞说：“在荒洞全村所养的狗，只有寥寥一二只。这起初使我们感到非常奇异，狗是猎狩最不可缺少的工具，为什么他们独不知饲养？以之询于瑶人，他们多笑而不答。强之，则支吾以对，其中一个说：‘因狗须食肉，和狗身是臭的。’我知道一定是遁词。同时因受他们这种狼狈情形的启示，使我们认定这和图腾崇拜必有重大关系。后来询之盘天心，果然不错，他说，因为他们的祖先是狗头王之故”[30]。畲民不杀狗，不吃狗肉，对于狗、狗骨等名词，则禁止出口[31]。

上面我们从槃瓠传说及瑶畲的图腾习俗加以考察，决定瑶畲确为《后汉书·南蛮传》所述的槃瓠子孙。查瑶畲两族，向来都认为同系，如《罗源县志》云：“畲民祖于槃瓠，即瑶人也。”《顺昌县志》：“瑶人以盘蓝雷为姓，楚粤为盛，闽中山溪高深处有之，今县止蓝雷二姓，俗呼畲客。”《建阳县志》：“汉武帝时，迁闽越民虚其地，有匿于深山而迁之未尽者曰畲民，俗呼狗头瑶。”同时，《后汉书》所指的蛮夷，即是当时长沙的武陵蛮。郦道元《水经注》卷三十七云：“武陵有武溪，谓雄溪，樠溪，无溪，西溪，辰溪，其一也。夹溪悉蛮左所居，故谓五溪蛮也。”顾炎武《天下郡国利病书》云：“瑶产于湖广溪洞间，其后蕃衍，南接二广，右引巴蜀。”可知这个槃瓠族实包括瑶畲二支，瑶人大概最初住在湖南一带，后来逐渐南迁，而分布于今日的两广。畲民的一支，则再由广东而北人闽浙。

# 海南黎人的狗祖传说

记述黎人以狗为其祖先的，有明人顾岕的《海槎余录》，云："黎人善射好斗，积世之仇必报。每会亲朋，各席地而坐，酣，顾梁上弓矢，遂奋报仇之志，……饮醉，鼓众复饮，相与叫号，作狗吠之声，辄二三夜，自云本系狗种，欲使祖先知而庇之也。"黎人"自云本系狗种"，而作"狗吠之声"，这本是图腾民族求佑于图腾的习俗。清人张庆长的《黎岐纪闻》，又说黎祖系狗尾王，云："黎之种旧无所考。或云，有女航海而来，入山中与狗为配，生长子孙，名狗尾王，遂为黎祖。"近人刘咸氏入黎山调查，亦录得狗人婚配的故事。云："远古之初，皇帝有女，病足疮，召百医不能治。布天下谓能疗公主之疮者，即以公主妻之，卒无应者。久之，有黑犬至，为公主舐愈之。是时皇帝已薨，惟命令俱在，不可废言，公主即妻黑犬。未几，生一子，及长，喜游猎，每携黑犬偕，犬亦自告奋勇，每猎必有所获，常得野猪麋鹿及其他巨兽，价值无算。无何，犬渐衰老，每猎虽随行，以力弱不足供奔走，子怒而杀之于山中，归而告母，母泣甚。子怪而问之。母曰：'此汝父也。吾少时以病足疮，求百医莫能治，彼舐愈之，遂嫁而生汝。汝年幼，故隐忍未以告。今汝杀之，痛何如也。'于是母子相抱大恸。会是时天变地迁，灾难突起，人群灭绝，仅遗此母子二人，第母子不可以婚媾，而人类更不可灭绝。于是上帝降旨，令其母涅面，俾子不能识，使之结为夫妇，生殖繁衍于世界，黎人即其中之一支。"[32]

又据 Savina 氏所述，海南 Hiai Ao 族解释文身风俗及舟形住家起源的传说，也大致相同。云："以前在海南岛北方大

陆，有一君王，极有势力，患足疾，屡治不愈，乃召国中医者告之曰：'若治愈吾足，当以金银为酬。'卒无愈之者。不久王又曰：'若治愈吾足，愿以吾女妻之。'时忽来一狗，为王治愈。王以狗女难以为婚，拟违前约，逐狗于门外，而王之足疾又复发，痛楚益甚。王不得已应允前约，狗乃入室再为治愈足疾。王造一小舟，满载食物，狗与公主登舟飘流，至海南岛南端之河口而登陆。其时岛上无一生人，公主耕作，狗事狩猎，不久公主产一男儿。此儿长成，每偕狗外出狩猎，一日狗患疾，所猎不佳，儿怒，举棒击狗，狗毙。儿归而告母，母大惊，述其原委，并告儿曰：'我将返北方大陆，汝独留海南，以后遇见妇人，便可与之结婚。'其母乃至岛之中部，黥纹于面，返而与儿相见，儿固不辨其为母也，于是二人结为夫妇。故今 Hiai Ao 人妇女文身，住所亦保留舟之形状。"[33]

从这几种记述看来，黎人好像也与瑶畲同样以狗为图腾。但黎人语属台语系，刘咸氏根据黎人的体质特征，更定其属于海洋蒙古系或南蒙古系(Oceanic or Southern Mongols)[34]，黎人在人类学上与瑶畲是不同系属的。我们上面既决定槃瓠为瑶畲的图腾，则黎人的狗祖传说，必非为黎人所固有，而系从瑶畲所传入无疑。

海南岛上与黎人杂处的尚有所谓"苗人"。"苗人"的语言风俗，不特与黎人互异，而且与黔苗亦不同。我们若将海南岛苗人的语言文字及各种习俗加以比较，则与其说海南苗人是广西的苗，无宁说是广西的瑶，或者可以更确定的说，就是广西的蓝靛瑶。同时，海南的苗人有一种牒文，与广西瑶人的颇相类似。如保亭县苗人的牒文上写有："天皇准泰治世之时，高祖历代槃王子孙，北京君臣领入会稽山七贤峒分玉(住)，槃皇

子孙前往各州县地方乐业。初平王出帖蓺付良善山子，任往深山之处，鸟宿之方，自望清山、活躬养生，并无皇税。官不差，兵不扰，斩山不税，过渡不钱，不许百姓神坛社庙烟火，不得交通，不许农民强押天子为婚，如有强占者，送官究治。帖付指挥山子各有界至，不耕百姓田塘，自有四山八岭幽壁之处，猿猴为畔，百鸟为邻，寻山打猎，砍种养生，不许百姓生端滋事，如有生事者，出到州县朝廷，赴官究治。洽出年皇租岵，付与槃皇子孙。良善山子，每人一道照收，不食皇税，镇守山场，鸟枪弓弩，射除野猪马鹿，存心良善，搬移经过各州县巡司隘口，税部即便放行。高祖敕帖，备籙者通知此示。"[35]

--直至现在为止，我们在滇黔一带的苗人中，尚未发现过这样的牒文。海南"苗人"的牒文，不特形式上与广西瑶山的板瑶的榜令律例条券牒文相同，而且在牒文中又自承为槃王的子孙。槃王当即槃瓠，可知海南"苗人"亦与广西的瑶人同样以槃瓠为图腾祖先。复案《琼州府志》卷十曾述明代海南黎叛时，政府屡次遣调广西的瑶兵来琼防守，其子孙世代留居海南，是为海南苗人之祖云。那么，今日海南岛上所谓"苗人"，当非滇黔一带的苗人，而是广西瑶兵的后裔。若然，则海南黎人的狗祖传说，乃由广西的瑶人传人，那又是极可能的事了。

--九四○年二月在昆明。

---

**注释：**

〔1〕岑家梧：《图腾艺术史》，第12页。

〔2〕F. poole，Queen Charlotte Islands，P. 136.

〔3〕见樊绰：《蛮书》，卷十"南诏疆界接连诸蕃夷国名"条所引。

〔4〕作者年来在滇黔调查苗族，均无槃瓠传说，而伏羲女娲传说，则分布颇广。又看芮逸夫：《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》，《人类学集刊》-

卷一期。

〔5〕庞新民：《两广瑶山调查》，第138—139页。

〔6〕徐松石：《粤江流域人民史》，第32—33页。

〔7〕陈志良：《盘古的研究》，《建设研究月刊》第三卷第六期。

〔8〕同前注。

〔9〕同前注。

〔10〕Lunet de Lajonquiere, Ethnographie des Territoires Militaires, P. 165, 1904, Hanoi.

〔11〕何联奎：《畲民的图腾崇拜》，《民族学研究集刊》，第一期。

〔12〕同前注。

〔13〕A. Foulkes, The Fanti Family System (Journal of the African Society, Vol. VII, No. 28, P. 397.)

〔14〕J. G. Frazer, Totemism and Exogamy, Vol. I, P. 8.

〔15〕刘锡蕃：《岭表纪蛮》，第8页。

〔16〕同前注。

〔17〕B. Spencer and F. J. Gillen, Across Australia, Vol. II, p. 322.

〔18〕G. Catlin, Letters and Notes on the Manners, Customs, and Condition of the North American Indians, Vol. I, P. 128.

〔19〕见刘伟民：《广东北江瑶人的传说与歌谣》所引，《民俗》，第一卷第三期。

〔20〕庞新民：《两广瑶山调查》，第29页。

〔21〕庞新民：前揭书，第20页。

〔22〕胡愈之译：M. Besson，《图腾主义》，第53页。

〔23〕岑家梧：《图腾艺术史》，第95，99页。

〔24〕见何联奎：《畲民的分布》所引《青年中国季刊》，创刊号。

〔25〕何联奎：《畲民的图腾崇拜》。

〔26〕同前注。

〔27〕J. G. Frazer, Totemism and Exogamy, Vol. III, PP. 138, 276.

〔28〕刘锡蕃：《岭表纪蛮》，第81页。

〔29〕刘伟民：《广东北江瑶人的传说与歌谣》所引。

〔30〕王兴瑞：《广东北江瑶人的经济社会》，《民俗》，第一卷第三期。
〔31〕H. Stubel u. Li Hua-Min，Die Hsia min vom Tse-Mu-Schan，P. 42.
〔32〕刘咸：《海南黎人文身之研究》，《民族学研究集刊》，第一期。
〔33〕F. M. Savina，Monographie de Hainan，P. 38－40，1929，Hanoi.
〔34〕Hans Liu，Hainan，The Island and the People.（The China Journal，Vol. XXIX，No. 6，Nov.，1938.）
〔35〕王兴瑞：《海南岛黎人的来源》，《西南边疆》，第六期。

---

**岑家梧**（1912—1966），广东海南岛澄迈县人。原始社会史专家。毕业于中山大学社会学系。后进日本东京立教大学与帝国大学研究人类学。先后任职于昆明南开经济研究所、贵州大学、贵阳大学、四川国立艺术专科学校、中山大学、岭南大学、广东民族学院。生前为中南民族学院副院长。1937年后曾到云南、贵州、四川等民族地区进行民族调查。主要著作有：《史前史概论》、《史前艺术史》、《图腾艺术史》、《西南民族文化论丛》等。

# 云南土民的神话*

○马学良

## 引　言

神话是信仰的产物，而信仰又是经验的产物；人类的经验不能到处一样，譬如希腊的神话和中国的神话，所表现的色彩截然不同，希腊人爱男子尚武勇，女子尚美媚，把人类的生活，向着美的方面进行，所以希腊神话是代表人类"战争恋爱"的一切情欲的；中国的神话，大半是表现封建思想礼教观念，劝人克己节欲行善除恶一类的，要想了解一个民族的思想和生活的渊源，研究他们的神话，是最直接的材料。神话是原始人民的生活状况和心理情态的表现，原始人民因有强烈好奇心与迷信，为要追求宇宙的秘奥，对于自然现象都觉得奇怪，渴望得到解决的理由，只能创造荒诞的故事，以代合理的解释，

---

* 本文原载《西南边疆》(昆明)第12期，1941年。后收入作者的文集《云南彝族礼俗研究文集》一书，四川民族出版社1983年11月版。

鲁迅《中国小说史略》说：

> 昔者初民，见天地万物变异不常，其诸现象必出于人力所能以上，则自造众说以解释之，凡所解释今谓之神话，神话大抵以一“神格”为中枢，又推演为叙说，而于所叙说之神之事，又从而信仰敬畏之，于是歌颂其威灵，致美于坛庙，久而愈进，文物遂繁。

所以神话是初民智识的积累，其中有初民的宗教传说、民族历史以及对于宇宙间自然界的认识等等。

中国的神话，何以很早便衰歇了，鲁迅《中国小说史略》说：

> 中国神话之所以仅存零星者，说者谓有二故：一者华土之民，先居黄河流域，颇乏天惠，其生也勤，故重实际而黜玄想，不更能集古传以成大文。二者孔子出，以修身齐家治国平天下等实用为教，不欲言鬼神，太古荒唐之说，俱为儒者所不道，故其后不特无所光大，而又有散亡。然详案之，其故殆尤在神鬼之不别。天神地祇人鬼，古者虽若有辨，而人鬼亦得为神祇。人神淆杂，则原始信仰无由蜕尽；原始信仰存则类于传说之言日出而不已，而旧有者于是僵死，新出者亦更无光焰也。

胡适之先生说：

> 中国古代的民族是一种朴实而不富于想象力的民

族，他们生在温带与寒带之间，天然的供给，远没有南方民族的丰厚，他们须要时时对天然奋斗，不能像热带民族那样懒洋洋的睡在棕榈树下，白日见鬼，白昼作梦，所以三百篇里竟没有神话的遗迹。(《白话文学史》)

鲁迅和胡先生的说法，固然是神话消歇的原因，但中国神话的历史化，确是神话僵死的最大原因。(据玄珠《中国神话研究ABC》)把神话里的神们都算作古代的皇帝或英雄，把那些神话当作历史，所以黄帝、神农、尧、舜、禹、羿，早已成为确实的历史人物，这是中国神话的一大厄运，幸而在古籍中还保存着一些片段，如《庄子》、《列子》、《淮南子》，屈原的《离骚》和《九歌》，都有零星的记载和最有风趣的神话，此外，如《山海经》、《博物志》、《述异记》等都是包含神话最多的书；但神话的研究，只限于章句上而是不易于了解的，因为这些残存的神话形式，已经脱离了生活信仰的连带关系，无法认识与他同时的社会组织道德行为。一般风俗，而且传到现在的文字记载，因为经过传抄增损以及文人的修改藻饰，已经变为瑰丽多姿，失去神话的本质了。要想从神话中知道原始生活的奥秘，必须由尚在活着的神话中去寻丰富的材料；因为神话是人类文明中的一项重要成分，社会的风俗习惯道德规则社会组织等，有时直接引证神话，以为是神话故事所产生的结果。而且不曾开化的民族中，他们对于传统行为的遵守，常被土人看得神圣不可侵犯，既有畏惧的情绪，又有禁忌与特律的约束，神话在他们生活里是强有力的支配着他们的道德与社会行为，所以在那里很容易找到质朴珍贵的资料。

过去一般文人雅士，把神话看作“异教邪说，妖言惑众”的

迷信产物，固然是错误的态度；但真要研究神话也不只是记录几个故事，应当明了社会的结构和土人的观念，才会真正了解神话与社会的连带关系。马林诺斯基(Bronislau Malniouski)说：

> 存在野蛮社会里的神话，以原始的形式而出现的神话，不只是说一说的故事，乃是要活下去的实体。即不是我们在近代小说中所见到的虚构，乃是认为在荒古的时候发生过的实事，而在那以后便继续影响世界影响人类命运的，蛮野人看神话，就等于忠实的基督徒看创世纪，看失乐园，看基督死在十字架上给人赎罪等等新旧约的故事那样，我们底神圣故事是活在我们底典礼，我们底道德里面，而且制裁我们底行为，支配我们底信仰，蛮野人底神话也对于野蛮人是这样。

又说：

> 观察者打算认真地把握住神话的传统方面，非得熟悉土人底社会组织不可，于是当地起源这一类简短的叙述才会使他完全理解，他也更认得清楚，……至于更大的全体故事，则非在土人底生活来研读不可。(见李安宅译《巫术科学宗教与神话》，下引同此)

马氏曾举例说明研究神话要了解那个社会的重要，他研究拉巴义村的等级问题的一例说：

等级的问题，是在这个地方十分重要的；根据便在拉巴义(Laba'i)村附近有个孔叫作欧布库拉有人钻出来这件事。按常例，有一个"孔"，便有一支人。可是这个孔是特别的，有四个族底代表都先后由此一孔而出。出来以后，又发生了一件事，这件事看着不算什么，但在神话界乃是极重要的一件事。首先钻出来的，是开拉瓦西，是大蜥蜴，便是鲁库拉布他族底图腾兽。这个兽抓着地走，最后爬到一棵树上，就在那里作壁上观，观望后来发生的事。不久钻出来一只狗，乃是路库巴族底图腾，路库巴原来是等第最大的。第三次钻出来的是猪，是马拉西族的图腾，马拉西族才是现在等第最高的。最末钻出来的是鲁夸西西加族的图腾。这个图腾有的说是鳄鱼，有的说是蛇，有的说是袋鼠，有的简直不在乎是什么。狗与猪各处跑，狗看见一种叫作"诺库(noku)的植物底果实，便吃了。猪说："你吃'诺库'，你吃泥土；你是下贱的，是平民。我是王子，我是'古牙吾'(Guya'u)。"从此以后，马拉西族最高的分族塔巴鲁人永远是真正的酋长。要打算了解这个神话，只听狗与猪的对话是不够的，因为这些对话看着是不相干的。而且是不算什么的。可是一明白当地的社会学以后，知道等级底无上重要，知道食物与食物禁忌在地位与族党上的关系，知道那是人在社会上的主要标记，再知道土人将族与图腾看成一件东西的心理——那我便可起始明白，为什么这样一件小事发生在人类诞育期便规定了两大族底永久关系。要打算明了这个神话，我们非知道他们的社会学，宗教，风俗，与人生观不可。只在知道了这些以后，你才能够体会这个故事对于土人的意义，而且为

什么可以活在他们底生活里面。假若你住在他们之间，会了他们的话，你便常常听到这个故事是在他们关于各族党底优劣等第的讨论与争辩上多么有用的，是在他们关于各种食物禁忌上多么会变成机警的词锋的。特别是，你要接近了这个地方社会，看见马拉西族底势力依然在演化过程中，依然进行历史的发展过程，你便可以与这积极活动着的神话势力面对面。

我这里再补充几个类似的例证，譬如有些土民往往在鸡蛋里放毒，祸害别人，如果不实际的明了他们的社会情形心理状态，便无从知道这种损人的毒计，是有一段于他们的生活有关的神话，因为他们迷信在鸡蛋里放毒，如果被别人吃了中毒死后，放毒的家里便可在三年内五谷丰登，人畜清吉。又如思普交界处的卡瓦族，每年春初，要用人头祀神，如此方可得到丰年。又夷人区中男女老幼，都喜欢吸旱烟，每人身旁，带一枝长烟袋，由他们的神话看来，才知道是迷信烟袋有避邪驱暴的魔力，所以夷人误竟吸旱烟，以为护身神佛。这都是生活与神话间有实际的连带关系，由这些例证，可以揭示我们研究神话，必须深人他们的乡土，留心日常生活中间的一幕一幕的实际情形，表现在具体行为之间的事务，才会彻底了解他们的一切仪式与风俗的起源，发现只凭故事中得不到的奥秘。所以记录故事与观察故事怎样变化的走到生活里面与社会实体的接近是应相提并重的。那么我们研究民俗故事的新方法应当怎样呢？马氏曾详明的提出以下几点意见：

民俗故事是不能脱离仪式，社会学，甚或物质文化而

独立的。民间故事、传说与神话，必要抬到平面的纸面生活以上，而放到立体的实地丰富生活以内。至于人类学的实地工作，我们显然是在要求一个新的方法来搜集事实。人类学家不要在传教士底庭院，政府机关，或者开垦底家园等享福底地方，配带了铅笔与记事簿，或者有时更来一点"威斯忌"酒与汽水，而听报告人底口述，而记故事，而使一张一张的纸充满了蛮野人的字句，他应该走到村子里去，应该看土人在园子，海滨，丛林等处工作，应该跟他们一起去航海，到远的沙洲、到生的部落，而且观察他们在打渔，在交易，在行海外仪式贸易。一切的知识都是要因亲眼观察土人生活而得来丰满，不要由着不甚情愿的报告人而挤一滴一点的谈话。实地工作也可以是头货或二手货，即在蛮野人之间，即在棚居之中，即在不与实际吃人或猎头的事实相远的地方，也可以有这种分别。露天的人类学，与传闻的笔记相反，难是难，但也极有趣。只有露天的人类学，才会给我们原始人与原始文化底八方玲珑的景色。这样的人类学告诉我们关于神话的话，说他不但极不是无聊的心理消遣，而且是与环境的实用关系中一件重要的成份。

这种研究的方法，针对着不出户庭只凭口←耳传闻的鄙陋态度。近来政府与一般有识之士，热诚的倡导研究西南民族与提高文化的重要，而且已经有许多方面见诸实行，这当然首先要了解他们生活状况与风俗习惯；上面说过，神话是统治支配着许多文化的特点，所以应先从这方面着手，了解土人对传统的心理，悬拟出他们过去的历史，然后根据这个民族的心理

状态社会情形想出改进的对策，才能举重若轻收事半功倍之效了。

以下的几篇神话，承夷族青年李忠诚、田靖邦二君之助，由实际观察他们的文化习俗得来的；李君为黑夷，居寻甸风仪乡阿世卡村；田君为白夷，居宣威普鹤乡卡腊卡村，这几篇小文，就是这两个夷区习俗的一般。

最后关于边民的名称问题。也要附带讨论一下，并为本文引用"夷边"名称的说明。对于边民的称呼，向无定名，过去的称呼，多是带有侮蔑的意义，就以夷边而言，普通称他们为"罗罗"，这是最伤感情的称呼，我常留心他们的名称得到种种不同的说法。

一、罗罗　这是汉人对他们的称呼，最易惹起他们的反感，原因有二：

1. 罗罗是喽啰的音转，据说汉人轻视他们，把他们当作奴隶看待，所以才这样的称呼，无异贼他们为仆婢，当然是刺耳的称呼。(按《炎徼纪闻》卷四谓"罗罗本卢鹿而讹有今称"盖由来久矣。)

2. 夷边最虔奉的神，就是"皮朔"。据神话的传说，这是他们的始祖，(详下文人祖神话)用竹子编成箩箩的形状，供奉在茂林岩穴之间，所以称他们为罗罗，无异称他们祖宗的大名，所以是很避讳的名称。

按 S. C. Clorke 在 Among the tribes Southwest China 一文中，关于罗罗得名之由来，说与此合，或亦由此传说得来。

二、夷边　这个名称，顾名可思义。《说文》："夷，东方之人也。"盖谓非我族类，意为边远之人，非华夏之民也。但这个名称比较客气点，他们也叫汉人为"兹普"，意为新来之民族，或

称沙普，即文化才智较高之民族。盖夷人以土著自居，谓汉人为后来之民族，故常称汉人为客家。但这个名称，总带点互相歧视的意味，仍觉不大适宜，我采用这个名称，在未正名之前，也只是差强人意。

三、纳普(na-l P ‘u-l)与挪素普(ne-l Su-1 P ‘u-l)黑夷自称为纳普，夷语“纳”意为黑色，白夷自称挪素普，“挪素”为清秀温雅之意。(按 Lietard 谓，“罗罗”为“挪素”之音变来，恐为附会之说。)

一个民族的名称，确有他们的重要意义，常感到应当探索其适当的名称，如罗罗何不就以其自名“纳普”等名呼之。常见汉夷为了称呼的失当，以至发生冲突，固然，有些人故存侮蔑之意；但也有诚然不知，而犯了他们的讳，无形中增加感情的裂痕，实在是极可痛心的事，所以维系民族间的感情，“正名”是迫切需要解决的问题。

## 夷边的人祖神话

一个民族必有他自己发源的祖宗，这个祖宗多半是神话中的人物，夷边的人祖传说是一个空幻灵美的神话，而且一直到现在，还是他们最崇拜的神、形成他们习俗的中心，所以很有记录的价值。

在上古时候，有弟兄三人，务农为业，虽然他们是一母所生，但性情各不相同，大哥生性暴厉，喜欢争斗，二哥较乃兄和善，但有一坏脾气，常喜说人的坏话，至于三弟呢，谁都喜欢他，不但生得比乃兄清秀，且待人和气，所以是他父母最疼爱的一个儿子。

有一天，他们的父母突然想起了一件心事，把他们叫到面前，吩咐道："儿呀！你们的年纪也不小了，要想法谋生，从明天起，你们去开垦山后的那片农地，作为你们将来的产业，谁肯努力干，当然可以得到圆满的结果。"三子听了，非常欢喜，于是只盼望明天到临。

翌日黎明，弟兄三人已经起床了，各人背着锄头，带着干粮，很精神的往山野里去垦田。当他们穿过小山，就发现一片荒原，他们就运动着手中的锄头，努力的往地下垦，虽然在强烈的日光下，满头流着汗珠，这样不停的垦着，直到黄昏方回家去。

第二天，他们还是那样早的去垦荒，不料昨天所垦的田又复原了。老大老二，气愤的骂着，老三却不顾的继续努力，今天他们犁的更起劲了，仿佛要在土中垦出什么怪物似的，到了黄昏才回家去，这样接连三天，都是现垦现复，这使他们大为惊奇，好奇心打动了三兄弟，于是就商量怎样去发现这个秘密。

第四天的早晨，他们仍照前一样，到了那里，并不动工，只不望着天空，等候着夜的来临，但是这一日又仿佛特别的长，始终看不见太阳的回去，与月亮的到来，他们因几天的辛苦，伏在土堆上，呼呼的入梦了。

当他们睡得很甜的时候，却来了一阵风，于是他们的好梦也就唤醒了，他们醒后，只看见一勾新月高悬在碧空，几棵老树在清幽的月光下，枝叶可分，"大哥，你看一个白发老人在翻平我们的土地呢，原来是他与我们作对。"老二忽然发现了月光下一个白发老人拿着拐杖在翻弄土地，于是狂呼着喊他的哥哥："这死老头儿，让我去打他！"老大喊着就奔了过去，要打老头，老二怒骂着，这老头似乎没有听见，仍然很安静的翻动

着，老二急往拦住，跑近老人的身旁，很温柔的问道："老人家，你为什么要这样做？要知道我们已经白白的辛苦了三天了。"老人微微一笑，看了看老二，然后拍着他的肩膀："好孩子，为了你，我不愿隐瞒，老实告诉你，以后你们再不要垦荒了吧，因为，在不久要天翻地覆洪水滔天了！"老人说完了这几句话，回身要走，三弟兄恍然大悟，惊慌得马上跪在地下，拉着老人的衣袖哀求："仙人救命！"老人慈祥地扶起他们，笑了一笑，然后慢慢地说道："孩子们，不要怕，我是特意来救你们的；你们听我的话，就可保全性命了，你们今夜回去，每人做一只木桶，不过各人的做法不同，老大要用斧斫，用凿子塞底；老二用凿子凿，锥子来塞，至于老三你一定要用针来穿，凿子来塞，这样做好了后，各人就躲进木桶中，要等二十一天才可出来，并且，还要把鸡蛋放在腋下，待到小鸡叫时，然后出来，才可无患。"老人说完，忽的一阵清风就不见了。

三弟兄听了老人的话，跑回家去，连忙赶着做木桶，不到天明居然给他们完成了，于是三人就很快的躲进了木桶，静静地等待着这可怕的一天到来。

果然有一天洪水泛滥，山崩地裂，狂风大雨鸟飞兽吼，所有的人都埋葬了。只有躲在木桶中的老三幸免，他的两个哥哥，因为曾经得罪了老人，并且老人也知道他们俩是坏人，所以，虽然躲在木桶里，也终于淹死了。

老三的木桶，在水面上很平稳的飘流着，也不知过了几天，在一个岩石上搁住了，在木桶中晕了过去的老三，直到小鸡叫时才惊醒过来，当他伸出头来探望时，才发觉自己是在岩石中间，这可使他着急了，因为既不能上，却又不能下，眼看着自己将要饿死，他急得哭起来了。

他这一哭，却惊动了老树上的一只老鸢，它正拥着它的害眼疼病的小鸢在睡觉，哭声惊醒了小鸢，眼更疼得厉害了。老鸢梦见白发老人，告诉他在这树下的岩石上，有一只木桶，假设把木桶蹬下岩去，他的小鸢的眼睛，就不会再疼了。老鸢想起来刚才的梦话，连忙飞出了窝，往岩下一看，果然一只木桶矗立在岩石中间，它气愤了，一脚将木桶蹬了下去。

木桶滚下了岩石，将要靠近岩脚的时候，却被一丛刺竹和丛生的竹节草挡住了，这时哭晕了过去的他，被这意外的侵扰吓醒了，他钻出木桶看时，自己的木桶已离开了陡峭的岩石。在丛竹的包围中了，他在惊惶失措中，发现了岩下有一条羊肠小路，急忙离开了木桶，一手拨开竹，奋勇的冲过了岩石，荆棘刺破了他的手，树枝碰伤了他的头，他不顾一切地兴奋地前进，终于被他找到了一条生路。

他仿佛是一只迷途的羔羊，只沿着小路，默默地向前走着，走至一条三叉路，就呆着了，眼看着天快要黑了，肚子又饿，心里又急，正在徬徨无主的当儿，忽然听到有人在后面叫他，回头看时，他惊喜异常，原来他的救命恩人（白发老人）出现在他的面前了，并且在老人的后面，还有一个美丽的女郎，穿着极洁净的衣服，老人得意地说着："好孩子，这是你的妻子，快过你们的快乐生活吧！"说完就腾空而去。

一对小夫妻，在一所简陋的茅屋中，就住了下来，因为他的命是竹子救的，于是他就以为这竹子是救他的神仙，连忙把竹子挖回来，用绵羊的手包着，再以红绿绵线扎好，然后装在一个竹箩箩中，供奉起来，所以直至今日，夷族都信之为祖先灵魂的寄托，是他们最虔敬的神。

## 夷人的三兄弟

那一对夫妇过了几年，他们已经是有了三个孩子的父母，当然非常欢喜，但所不幸的是他们的孩子长了很大，始终不会说一句话，夫妻俩着急得很，后来老三在梦中，看见那个白发老人，告诉他在山后有一种黄色爆涨草，点着了火，可以使孩子们说话，当他醒后，很觉奇怪，但神人托梦，又不可不信，于是他就到山上去采爆涨草，回家后，把火点着，突然“砰拍”的一声，惊动了孩子们："阿尾，阿母!"最大的孩子，吓得贼了起来；"阿爸，阿买(阿妈)"第二个也接着贼了起来；"爸爸，妈妈!"最小的也贼着。在三个孩子的口中贼出不同的口音，当然这时的老三夫妻很是快活，因为他们觉得三子的贼法最美丽，于是就疼爱三子，长子就是干夷的祖先(他们自称果普是长的意思)，二子为黑夷的祖先(他们自称苏普是中的意思)，三子是汉人的祖先，因为父母最疼爱三子，所以得到很好的发展，也就是今日的汉族发达的原因。(或谓白夷为其三子，但亦有谓白夷为被同化之汉人，如此则仍属一源。)

今白夷全族尚于村后幽静的山林中，建一供祖堂，形如各村所建之土地庙，神堂后位于山岩，其中供奉五位神，依次排列，插于堂内之瓦缝中，第一位为天，第二位为地，第三位为神仙(即神话中之仙翁)，第四位即被难脱险之祖人，第五位即先祖之妻。这五位神，惟有祖神以青浆栎、松树等坚硬耐久之木材制作，其法：截木一段，二寸左右，木之两端，削成圆锥形，中部圆而粗大，刳之使光，横分为二片，在中心凿一圆空，中放一红色珠子，这是由深山中捡择来的天然明珠，再将两片合

拢，以胶水黏住，两边扎以红丝线，防胶水脱落裂开之用，然后用竹子编成一个精致的竹箩，作圆柱形，高五寸，内容与木桶大小恰合，将木桶装进，再将竹箩封盖。此祖神即告成功，盖即象其祖宗漂流时之状况，木桶中之红明珠，代表其祖坐于中间之意，竹箩是表示祖宗当初坠岩时幸为竹丛所阻，得免于难，故至今仍以竹保护木桶，其当中之缝，以示透空气与阳光之处也，其余四神，以竹筒制作，长四寸左右，一端削尖，中贮竹节草一根，草上以红白色丝线缠绵羊毛少许，表示古人衣兽皮之意，并放入米粒十数颗，表示民生的主要食品（惟祖神之妻，以红绿线缠之，以示男女有别）。用竹的意思，是表示当祖先蒙难时，承天地神仙之惠，得竹节草与刺竹之保护、一则纪念救护祖先之恩，一则表示与祖先同时之植物也。

白夷特别虔敬这五位神，每逢节日，必往祭祀，神堂周围二丈以内不得牲畜践踏，违者大忌，且于十年或八年，必换祖一次，此为夷人之大典，将此五位神另代以新制之神位，而族中于此期间故去之祖，亦于此时另换神主。在换主时，要用一只雏鸡（孵出五六日者为宜，）的血滴于新换的祖牌上，这就是神话中祖先蒙难时，幸有鸡鸣，祖先才睁开眼睛，重见世界，不然，或即饿死，故今日滴血，竟为使每个祖人得张目见世。

神堂的位置是固定的，不能任意迁移，神堂最好的位置，是建于堂后的陡岩，前为平原，岩下满种刺竹，盖纪念其祖先之蒙难处。神堂附近树木，不得砍伐，违者全族惩罚，传说如砍伐此树，则全家得灾，所以神堂附近，老树参天，风景清幽，为夏日乘凉胜地。

**马学良** 1913年生，山东荣成人，字蜀原。语言学家、民俗学家。毕业于北京大学中文系，先后在中央研究院历史语言研究所、中央民族学院等机构任职、任教，兼任中国民间文艺家协会副主席、顾问，中国社会科学院少数民族文学研究所副所长等。现为中央民族学院教授。1938年曾参加西南联大师生组成的步行采风团由长沙至昆明，随闻一多采风。后曾在宣威一带调查彝语和彝族信仰民俗，并写作和发表了一些彝族神话方面的论文，如《云南土民的神话》(1941)、《倮族的招魂和放蛊》(1948)等。主要著作有：《云南彝族礼俗研究文集》(1983)、《素园集》(1989)。

# 人对自然界认识的四个阶段*

○卫聚贤

人类对於自然界的认识——尤其是对於农业最关重要的水旱问题，分为四个阶段：

## 一　对於自然界的观察——原始的

### 1　风

最初的人类对於一切，只观察其现象，如欲记述其事，则先画其像。若风则无法画其形，於是则有假借之一法。《说文释例》云："风之飘忽，何以象之？其来无始，其去无终，形不可象，意无从会，乃至谐声。"在甲骨文上的《风》字为《凤》(鳳)字，即画一个有羽翎的鸟——孔雀，於其旁加月音符，月即船，后变为帆，以船上张帆则有风，故风字为凡声。因为羽毛美丽

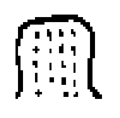
* 本文原载《说文月刊》1942年第3卷第9期(渝版第3号)《水利专号·卷头语》，标题为本书编者所拟。

无过于孔雀，百鸟争随，为鸟之王，飞过时因系群鸟，其声有如风吹，遂借凤字为风。百鸟相随，后世名为百鸟朝凤，因而借为异类相聚的朋（朋友），故甲骨文中凤风朋三字系一个字（《周礼》的飌师，《庄子》的大鹏，均从鸟与凤同）。后以音符的凡读为帆，与凤声相远，乃以虫（蟲）为声。而《说文》云《风、风动虫生，从虫，凡声。》则非。

2　雨

雨是有形可象的：

甲骨文中的雨字



说文古文的雨字

上一弧形象天，因古人不远行，在他所在的地方看见天与地不相连接，但是在他的四周远处，看见天与地是在连接着。故画天为弧形——《吕刑》“乃命重黎绝地天通”，《国语·楚语》下楚昭王问於观射父曰“《周书》所谓重黎实使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？”即以天地相连接为解——其点像雨点，其线像雨线。而《说文》云“雨水从云下也，一象天，冂象云水霝（落）其间也。”则非是。

3　雷

古代文字中的雷字是四个田字——即四个鼓。



楚公钟

齐侯钟

父乙罍

楷书则写成三个田字，如靁壨等，又省为一个田字则为雷。《山海经·海内东经》云："雷泽中有雷神，鼓其腹。"因雷声如击鼓，故画连鼓以象雷。

**4　电**

69　甲骨文中的电字。

电字中S如闪电形，二曲线相背，象两处云层将接近时而有电，边加点为雨。金文中的电字，则从雨从申。申即神字，以其忽的一闪，其为神妙而且神速。

## 二　对於自然界的解释——神话的

古人以自然界都是有神主宰的：

**1　风神与雨神**

《周礼·大宗伯》："以槱燎祀司中司命飌师雨师"，注"风师，箕也；雨师，毕也。"《风俗通义·祀典》："风师者箕星也，箕主簸扬，能风气。……雨师者毕是也。"独断"风伯神箕星也，其象在天能兴风。雨师毕星也，其象在天能兴雨。"此言风为箕星雨为毕星。

《离骚》王逸注"飞廉风伯也"，《大人赋》张揖注"风伯字飞廉"。洪兴祖《楚词补注》"《吕氏春秋》'风师曰飞廉'，应劭曰

'飞廉神禽，能致风气。'晋灼曰'飞廉鹿身，头如雀，有角，而蛇尾，豹文。'"《风俗通》引《春秋左氏》说云："共工之子为玄冥，郑大夫子产禳於玄冥，雨师也。"《天问》王逸注："雨师名蓱翳。"《汉书·郊祀志》颜师古注："屏翳一曰屏号。"《大人赋》注："应劭曰'屏翳天神使也。'"《海外东经》："雨师妾在其北。"此言风神名飞廉雨师名并翳。

### 2 雷神与电神

《论衡》："画工图雷之象，累累如连鼓形。又画一人，若力士之容，谓之雷公，使之左手引连鼓，右手推椎。"洪兴祖《楚辞补注》："雷师，丰隆也。"《元史》："电母旗，画神人为女子形，纁衣朱裳白裤，两手运光。"

### 3 水旱的原因

《山海经·海外北经》："夸父与日逐走，渴欲得饮，饮於河渭；河渭不足，北饮大泽，未至，道渴而死。弃其杖化为邓林。"《大荒北经》："大荒之中，有山名曰成都，载天，有人珥两黄蛇，把两黄蛇，名曰夸父。后土生信，信生夸父，夸父不量力，欲追日景，逮之於禺谷，将饮河而不足也，将走大泽，未至，死於此。应龙杀蚩尤，又杀夸父，乃走南方处之，故南方多雨。"此言南方多雨成为水灾的原因。

《大荒北经》："有人衣青衣，名曰黄帝女魃，蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野，应龙畜水，蚩尤请风伯雨师，从大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。魃不得复上，所居不雨。"此言旱灾的由来。

《大荒东经》："大荒东北隅中，有山名曰凶犁土邱，应龙处南极，杀蚩尤与夸父，不得复上，故下数旱，旱而为应龙之状，乃得大雨。"《说文》："雩，夏祭乐于赤帝，以祈甘雨也……雩或

从羽，雩羽舞也。"《周礼·司巫》："若国大旱，则师巫而舞雩。"此言求两的故事。《左传》、《礼记》有烧人求雨的记载，甲骨文亦有此字，详《古史研究》第三集《奴隶篇》。

## 三　对於自然界的认识—— 推论的

### 1　役使风云雷雨神

《韩非子·十过》："风伯进扫，雨师洒道。"《离骚》："前望舒使先驱兮，后飞廉使奔属。鸾皇为余先戒兮，雷师先余以未具。"司马相如《大人赋》："召屏医，诛风伯，刑雨师。"《说文》："電，阴阳激耀也，从雨从申。"申字中间仍为S系电光外，则於S左右各画一只手，意以手可以握電。

### 2　风云雷雨合理的推测

《西京杂记》引董仲舒云："气上薄为雨，下薄为雾，风其噫也，云其气也，雷其相击之声也，电其相击之光也。二气之初烝也，若有若无，若实若虚，若方若圆，攒聚相合，其体稍重，故雨乘虚而垂。风多则合速，故雨大而疏；风少则合迟，故雨细而密。其寒月则雨凝於上，体尚轻微，而因风相袭，故成雪焉。寒有高下，上暖下寒，则上合为大雨，下凝为冰霰雪是也。雹霰之流也，阴气暴上，雨则凝结成雹焉。"（秦汉以后关於自然界合理的推测甚多，兹不赘。）

## 四　对於自然界的征服——将来的

《山海经》云："大荒之中，有山曰成都……故南方多雨。"唐柳子厚《答韦中立论师道书》云："仆往闻庸蜀之南，恒

雨少日，日出则犬吠。”四川多雨，自古为然。

冬季因盆地而能保存气温遂多雨雾，在中国境内只有四川及江西的赣州以北地区。春季海风吹来，长江流域多云雨，而秦岭以北则不然。因秦岭甚高，其阳天暖，其阴天寒，如遇有东南风，将云头从秦岭上吹过去，则黄河流域亦降甘霖。夏季海风再来，其云仍停滞於秦岭，如云头得过秦岭，则长江流域黄河流域雨水均匀；若云头不能过秦岭，则长江流域成大水灾，而黄河流域则大旱。此水灾旱灾的原因则在秦岭，不与应龙旱魃居地有关。

巴蜀传说有五丁开山，我们对於秦岭，也可开凿若干沟壕，使南北气候流通，云行无阻。又於秦岭山阴山头上设若干电力厂，遇云盘旋於山阳，天气清朗时或小有东南风时，则用电力推动风车，吸引山阳的云渐渐翻过山头。或於山阴置大地雷若干，同时爆发，使热空气上升，冷空气补缺，则山阳的云亦可引得过此山头。如此，则南北无水旱之灾了。

黄河流域既无旱灾，而河水反涨，使黄河下游则有决口之患，应将绥远五原以北大青山凿开，使河水灌入沙漠，则沙漠成为草地，黄河下游也无水灾了。

四川的水利，关乎全国的水旱，故本期出四川水利专号，即四川的治水者与水神，重在传说与神话，若技术方面的讨论，则有水利专家在，故於此卷头语中略论其沿革的大概。

1942年7月24日于重庆

# 古蜀的洪水神话与中原的洪水神话*

○程仰之

## (一)

据《蜀王本纪》说：

蜀王之先名蚕丛，后代名曰柏濩，后者名曰鱼凫。此三代各数百岁，皆神化不死。其民亦颇随王化去，……时蜀民稀少。

后有一男子名杜宇，从天坠，止朱提。有一女子名利，从江源井中出，为杜宇妻。宇自立为蜀王，号曰望帝。望帝积百余岁，荆有一人名曰鳖灵，其尸亡去，荆人求之不得。鳖灵随江水上至郫，与望帝相见。望帝以鳖灵为相。时玉山出水，若尧之洪水。望帝不能治水，使鳖灵决玉山，

* 本文原载《说文月刊》第3卷第9期，1942年。收入本书时，有删节。

民得陆处。鳖灵治水去后，望帝与其妻通，惭愧自以德薄不如鳖灵，乃委国授之而去，如尧之禅舜。鳖灵即位，号曰开明帝。（《太平御览》八八八引）

又《风俗通》说：

时巫山拥江，蜀洪水，望帝令凿之，蜀始陆处。

又《蜀纪》说：

昔有人姓杜名宇，王蜀号曰望帝。宇死，俗说宇化为子规。子规，鸟名也。蜀人闻子规鸣，皆曰望帝也。（李善注左思《蜀都赋》引）

依上记载，则洪水是发生于杜宇为王之时。在洪水降临以前，还经历三个时代。那几个时代的人类，大部分都随前王"化去"，没有受着洪水这场灾难。其次，杜宇是"从天坠"下来的，他是古蜀人最崇敬的王。然不幸的，在他为王的时代而因"巫山拥江"，致蜀中发生洪水。（一般是由于"玉山出水"。）后来洪水虽平，但他终"惭愧自以德薄"，委国而去。受杜宇之命，治洪水的是鳖灵。他治水的方法，是开凿巫山。（一说是"决玉山"。）水去而陆现，民乃再得安处。他以此大功，而受杜宇的"让"，统治蜀地。这个故事确如《蜀王本纪》所说，像中原相传的大洪水，以及由此而生禅让宇宙的统治。禅让和大洪水是有相连的关系的。这是一场由悲剧而连生的喜剧，在喜剧中仍带有悲剧的气味。所以杜宇委国而去，而蜀人闻子规，便思念他，大约其

中含有无限的同情吧。中原相传的尧舜禅让故事，何尝没有类似这样的气味？虽然古代的儒墨把这件事情讲得天花乱坠，好像完全是圣贤行为，但是我们在他书里，不是常常看见相反的说法吗？这是题外的话，不必再讲下去。我们只须承认这两个神话确是相同，便够了。

这两个神话之何以相同，我们只有两个可能的解释。一是这两个神话确有关系，是从这一个分衍而成为那一个的。依时间说，古蜀的可能传自中原；但依空间说，中原的也可能传自古蜀。一是这两个神话乃是各自独立发生的，至汉后，古蜀的神话始载于纪录，而杨雄等便发现它和中原的古说很是相同。

这两个故事确多类似之点，但是古蜀的记载太简单，所以要想更多知道它的内容情节，不妨把两个故事集合在一处看，不但可以比较，而且可借彼而显此的。

## （二）

关于尧舜禅让的情节，我们在这里不预备加以述叙，因为我们的目的是在洪水故事。不过我们可以简单的叙述几句，做个引导。相传天地开辟以后，最初统治此宇宙的为帝尧。他是个圣名之君，为神与人所爱戴。不过其时还有一些专和他作对的怪物，想用武力制服他，夺他的宇宙统治权。由此，而世界发生了一场巨劫。大洪水降临了。尧不能治，请一位叫舜的为相，舜乃择选了英雄神禹，使治洪水。禹用了种种方法，才把洪水平定。尧乃委国于舜，舜受尧的付托，继为帝。故事的大概是如此，以下乃是这故事，关于洪水之起及平治的详细情形。

大洪水是怎样起的呢？据说：

共工为水害，故颛顼诛之。(《淮南·诠言训》)

舜之时，共工振滔洪水，以薄空桑，……四海溟涬，民皆上丘陵，赴树木。(同上书《本经训》)

颛顼即尧。相传大洪水的降临，正当他们前往统治此宇宙之时。大洪水的降临是由于共工在作祟。又说：

昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝。天倾西北，故日月星辰移焉。地不满东南，故水潦尘埃归焉。(《淮南·天文训》)

把两者混合起来，大意如下：因为共工与天神"争为帝"，既触折天柱，致天崩而地裂，复"振滔洪水"，使人类死亡将尽。这样的讲法，我们还可以在较古的记录《国语》里寻得印证的。那书上说：

昔共工……虞于湛乐，淫失其身，欲壅防百川，堕高堙庳，以害天下，皇天弗福，庶民弗助，祸乱并兴，共工用灭。(《周语》下)

韦注："高，谓高山；庳，谓池泽。"这段文字自然已经历史化了，但神话的影迹仍然遗留在里面而未退净。试想，所谓"堕高山"，还不是"触崩不周之山"的变形吗？所谓"塞池泽"，"壅百川"，还不是"振滔洪水"的根由吗？

这个"为水害"的恶魔，相传"人面，蛇身而朱发"(《启筮》)。他"潜于渊"(《淮南·原道训》)的，足见不但有勇力，且

善识水性。《山海经》又说他"为水害"，甚仗其部曲和相柳之力。那书上说：

> 共工臣名曰相繇，九首，蛇身，自环，食于九土（指大地）。其所歍所尼，即为源泽。……百兽莫能处。（《大荒北经》）
>
> 共工之臣曰相柳氏，九首以食于九山（言头各食一山之物），相柳之所抵（触）厥（掘）为泽溪……相柳者，九首，人面蛇身而青。（《海外北经》）

相柳即相繇。相繇所止所吐，即成溪泽，当然是一水怪。这个"九首，蛇身，自环"而"食于九土"的水怪，颇像北欧神话中的俞尔芒甘特耳。俞尔芒甘特耳是一条大蛇。它潜伏在海洋中，蟠绕着大地。当巨人们奋起而与神们争斗之时，它也发怒助威，激起巨浪狂涛，冲击大陆，凶恶异常。最后还窜上岸来，帮助巨人们扰乱世界。

"洪水滔天，浩浩怀山襄陵，下民昏垫（郑康成云：'昏，没也；垫，陷也。'）（《书·皋陶谟》）"怎么办呢？这时候，有一位叫做鲧的英雄神，最先奉了天帝之命，不畏艰难的出来，想平治这一片茫茫的洪水。

《天问》的作者问"天"完了，便接着问：

> 不任汩（治）鸿（大水），师（众）何以尚举之？佥（众）答何忧，何不课（试）而行之？鸱龟曳（引）衔，鲧何听焉？顺欲成功，帝（天帝）何刑焉？……永遏在羽山，夫何三年不施？……化为黄龙，巫何活焉？

便是以鲧治水的故事为何的。《尧典》记：

帝（天帝）曰："嗟！四岳（山岳之神），汤汤洪水方割（害），荡荡怀山襄陵，浩浩滔天，下民其愁（忧），有能俾（使）乂（治）？"

佥（四岳之神）曰："於！鲧哉。"

帝曰："吁，咈哉！方（负）命圮（毁）族（族通类，类，善也。）"

岳曰："异哉！试可乃已。"（《虞夏书》）

天帝为了"洪水滔天"，集会议治，容纳众议，命鲧治水：

箕子……曰："我闻在昔，鲧堙洪水，……帝乃震怒，……鲧则殛死。"（《周书·洪范》）

昔者伯鲧，帝之元子，废帝之德庸，既乃刑之于羽之郊。（《墨子·尚贤中》）

洪水滔天，鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命；帝令祝融杀鲧于羽郊。（《山海经·海内经》）

"堙"，塞也，填也。"息壤"者，郭璞注："言土自长息无限，故可以塞洪水也。"《开筮》说："滔滔洪水，无所止极，伯鲧乃以息石息壤以填洪水。"照这样说来，鲧平水之法和女娲一样，都是堙塞。不过一则"积芦灰"，一则"窃息壤"。但《国语》又说：

鲧鄣洪水而殛死。（《鲁语》上）

尧殛鲧于羽山。(《左传·昭七年》)

尧之刑也殛鲧。(《吕览·开春论》)

舜之刑也殛鲧。(《晋语》;《左传·僖二十三年》同。)

舜……殛鲧于羽山。(《孟子·万章》上)

“鄣”隔也。(《苍颉篇》:“鄣,小城也。”《北征赋》:“登障隧而遥望兮。”《汉书·张汤传》:“居一障间。”注谓塞上要险之处,别筑为城而为障蔽。)《昭元年传》:“障大泽。”服注:“陂障其水也。”照这说法,是鲧平水之法又为障隔。鸱龟乃物怪,大约鲧听从鸱龟的引诱,“不待帝命”,“窃帝之息壤”筑为长堤,“如鸱龟之曳尾相衔者”以障隔洪水。(丁晏笺《天问》引《程子》曰:“今河北有鲧堤。”又引史稽曰:“张仪依龟迹筑蜀城,非犹夫崇伯之智也。”)水性不可障的,因此鲧之治水是失败了。假使他“能顺众人之欲而成其功”(王逸注),天帝是不会刑戮他的。

因“鲧违帝命”(《国语·晋语》),“续用弗成”(《尧典》),所以天帝命祝融(火神)“杀鲧于羽郊”。不过依《天问》的语意,似乎鲧曾被囚禁于羽山,过了三年才殛死的。另有一说,鲧死了三年还没有腐化。《吕览》说:

殛之于羽山(案《山海经·南山经》云:“尧光之山东曰羽山,其下多水,其上多雨,无草木,多蝮虫。”)副之以吴刀。(《行论》)

副与疈同。《周礼·大宗伯》:“以疈辜祭四方百物。”郑注:“疈,疈牲胸也,疈而磔之。”《开筮》说:“鲧死三岁不腐,剖之以吴刀,死化为黄能也。”又依《天问》的语意,则鲧之复活,而化为

黄能，是由于巫力。巫是有法术的："剖之以吴刀"，故能使鲧死而复活，而变为黄能。此说亦见于《周语》：

> 昔者鲧违帝命，殛之于羽山，化为黄能，以入于羽渊。（《晋语》八；《左传·昭七年记》同。）

又《山海经》说：

> 萯山之首曰敖岸之山，南望墠渚，禹父之所化。（《中山经》）

似鲧又曾化为"墠渚"。故郭璞曰："鲧化于羽渊为黄熊，今复云此，然则一已有变怪之性者，亦无往而不化也。"

鲧之治水虽然失败了，但毕竟还是一个虽败犹荣的天降的英雄神，他首先平水，为了人类而牺牲了自己的生命的。故古人对于他的感想，很是不错。《楚辞》说："鲧婞直以亡身兮，终然殀乎羽山之野。"（《离骚》）又说："行婞直而不豫兮，鲧功用而不就。"（《九章》）"婞"是"狷介"之意，《文选·祭彦光禄》文"性婞刚洁"，注云："婞，犹直也。"这是说，鲧天性刚直狷介，卒以是贾祸而亡其身，大约他堙塞洪水，"窃帝之息壤"而"不待帝命"；他障隔洪水，听从鸱龟的诱惑而不顺帝意，都是"行婞直而不豫"的表现吧。因此鲧在古人的想像中，乃是一位生性正直的神人。《周语》曾记：

> 国之将兴，……明神降之，……而布福焉。……商之

兴也，梼杌次于丕山。(《周语》)注云："梼杌，鲧也。"

又记：

鲧鄣洪水而殛死，禹能修鲧之功，……故夏后氏……郊鲧而宗禹。(《鲁语》上)

后来，鲧之子禹继鲧治水。《山海经》说：

鲧復生禹。(《海内经》)

"復"《天问》作"愎"，又作"腹"。案：字当作"腹"为是。因为"鲧腹生禹"，所以诗人怀疑："伯鲧腹禹，夫何以变化？"(《天问》)这个"鲧腹生禹"的故事，和希腊神话说阿西尼(Athene)是从宙斯头里跳出来的有点相像。这神禹，和他的父亲一样也是一能变化的人物。《淮南》说：

禹治洪水，通轘辕山，化为熊，……跳石，误中鼓。涂山氏往见，禹方作熊，渐而去。(《楚辞补引》)

相传这位"化熊"的禹具有甚大的神通，他是一位自天下降，为人类除害的英雄神，《诗·商颂》说："洪水芒芒，禹敷下土方。"他不但平水，且曾杀巨人，征三苗，干过许多可歌可咏的大事哩！

禹奉了天帝之命继鲧治水，《天问》问道：

纂就前绪，遂成考功。何续初继业，而厥谋不同？洪泉极深，何以寘之？地方九则，何以愤（分）之？应龙何画？河海何历？鲧何所营？禹何所成？

便是问这件事。据第一问的语意，禹之平治洪水，“厥谋”与鲧不同，大约禹是先攻逐共工的。古传说：

禹伐共工。（《荀子·议兵》；又见于《战国策·秦策》）

禹有功，抑下鸿（洪水），辟除民害，逐共工。（同上《成相》）

西北海之外，大荒之隅，……有禹攻共工国山。（《山海经·大荒西经》）

共工是战败而被放逐了。《尚书·尧典》记：

舜流共工于幽州。（《孟子》引同）

“幽州”，《庄子·在宥》引作“幽都”，《史记》引作“幽陵”，相传其地“不见日”（《淮南·墬形训》）。共工是被神们流放于那“不见日”的幽冥的北地。

禹既逐共工，复杀其部曲相繇。《山海经》说：

禹堙洪水，杀相繇。其血腥臭，不可生谷。其地多水，不可居也，禹堙之，三仞三沮，乃以为池。（《大荒北经》）

禹杀相繇，其血不可以树五谷，禹厥之三仞三沮，乃以为众帝之台。（言地润湿，唯可积土以为台观。）（《海外

北经》)

这是遏绝洪水的来源。这个神话流传得很久。后世所传水怪巫支祈好作云雨,曾与禹大战而被镇住,其子虎头人奔云亦被杀的故事,当是从这个神话流衍而出的一种说法吧。

《天问》说禹"窴""洪渊",窴与填同,塞也。又《庄子》说:"昔禹之湮洪水。"(《庄子·天下篇》)《山海经》说:"禹湮洪水,……堙之三仞三沮,乃以为池。"湮,亦塞也。照这样说,禹也是用土石以填塞洪渊的。《淮南》书说:

> 凡鸿水渊薮自三百(王念孙云:百字衍文。)仞以上,二亿三万三千五百十里(王云里亦衍文。),有九渊,禹乃以息土填洪水,……掘(高注:"掘,犹平也。")昆仑虚以下池。(《地形篇》)

"息土",高诱注云:"不耗减,掘之益多。"试想,如果不是有这"不耗减"而"掘之益多"的"息土",禹如何能填塞那许多洪渊呢?"息土"当即上文所说的"息壤"。讲到这里,我们心中不期然发生一疑。《山海经》不是说鲧之平水,也是用"息壤以湮洪水"吗?何以不能成功?何以为天帝所杀?这个疑问大约可以这样的回答:鲧听信鸱龟的惑诱,而欲障水,故不能成功;又"窃帝之息壤","不待帝命",故被殛死。至于禹,他能"念前之非度",而"厥谋"又"不同",所以他能成功。

禹填洪渊,从一方面说是"治水",但从另一方面说又是"敷土"。古昔相传:

洪水芒芒，禹敷下土方。(《诗·商颂·长发》)

禹敷土，……奠高山大川，……九州攸同，四海陕既宅。(《禹贡·尚书》)

禹敷土，平天下。(《荀子·成相》)

帝乃命禹卒土以定九州。(《山海经·海内经》)

傅读曰敷。(《史记》引敷作傅。)敷，治也。"敷土"即治地。地如何的敷治？这在古人的设想中，"敷土"和"补苍天"一样都不是容易的工作，何以呢？原来古人相信，这方方的地和那圆圆的天一样颇费神们一番苦心的经营。他们"经天"，将天形成"九部"，他们"营地"，把地分为"九州"。相传后来的九州便是禹用"息土"重新造的。《淮南》记：

中央之极，自昆仑东绝恒山，日月之所道，江汉之所出，众民之野，五谷之所宜，龙门河济相贯，以息壤堙洪水之州，东至碣石，黄帝后土之所司者万二千里。(《时则训》)

注说："禹以息土湮洪水，以为中国九州。"(《御览》引)因为共工"堕高山，堙池泽，雍防百川"，故禹复"奠高山大川"。《淮南》说："禹乃以息土填洪水以为名(大)山。"(《坠地训》)《山海经》则似云由于"积石"：

大荒之中有山，……名曰禹所积石。(《大荒北经》)

禹所积石之山在其(博文国)东，河水所入。(《海外西经》)

山名“禹所积石”，显言此种山之成是由禹所积石而成者。不过无论是由于“积石”，或由于积土，名山总多为禹所重造的。(以下举例有删节。——本书编者。)积土和积石以成高山，当然是神话。在后人想来，自然是断无此理的。

这是甸山，再说导水。《天问》问：“应龙何画”？王逸注：“有翼曰应龙。”或曰：“禹治洪水时，有神龙以尾画导水，注所当决者，因而治之。”应龙是古代神话中著名的水怪。《山海经》曾说：“旱而为应龙之状，乃得大雨。”这怪物，曾助黄帝攻伐战神蚩尤，曾为女娲驾过雷车。依上说，它又曾助禹导过洪水。在这治水的故事中，应龙导水这一节实很需要。试想：百川已壅，池泽复堙，则“泛滥于天下”的滔滔洪水，不导泄，如何得了呢？

应龙“以尾画地”，使“水由地中行”，“注所当决”；大河名川，遂由此而造成。如果不得应龙的帮助，真叫“禹亲自操橐耜”，(《庄子·天下篇》)“日夜不懈”，(《吕览·古乐》)的“凿龙门，辟伊阙”，(《淮南·人间训》)“掘地而注之海”，使“水由地中行”，(《孟子·滕文公下》)不要说“四载”，就是“八年于外，三过家门而不入”(《孟子·滕文公上》)，或者“十三年，过家而不入门”(《史记·河渠书》引《夏书》)，也是不能够的。这种神话流传得很久，古《岳渎书》所说：“巫支祈为孽，应龙驱之，其后水平，禹乃放应龙于东海之区”，当然是从这个神话度演出而出的一种说法。

总之，平治水土在古人想像中，确不是一件平常的功业。禹不仅有神通，而且有谋略。所以他成功了。

**程仰之**（？—1950），又名憬，历史学家。神话方面的著作有：《夏民族考》（1932）、《中国的羿与希腊的赫克利斯》（1936）、《古蜀的洪水传说与中原的洪水神话》（1942）、《古神话中的水神》（1942）、《古代中国的创世纪》（1943）、《后羿与赫克利斯的比较》（1943）、《山海经考》（1943）、《古代神话中的天、地及昆仑》（1944）等。四十年代完成神话学专著《中国古代神话研究》（27万字），1958年由顾颉刚作序，迄未出版。此遗著是作者神话学方面的代表作。

# 我们怎样来治传说时代的历史*

◯徐旭生

## 一、何谓传说时代

研究各民族的文字发明与发展的历史，就不难看出来文字原始是由绘画演进变化而来，最初的时候字数很少，字画却是很繁多，极不便於使用。经过几千年广大劳动人民的努力，字数才渐渐丰富，字画也渐趋简易，便於使用。因为初期文字的寡少，不惟无法普遍行使，就是拿它们写一篇简短的文章，记录社会内经过的巨大的事变也很不够，所以在早期发展的各民族（用这一词的广义）中，它们最初的历史总是用“口耳相

---

* 本文为徐炳昶（旭生）所著《中国古史的传说时代》（中国文化服务社 1943 年版）的第一章，原名《论信古》。据作者 1957 年 5 月 14 日在该书增订版（科学出版社 1961 年版）的《叙言》中说：“原书第一章题为《论信古》，现在主要意思无变化，但文字却完全改写，题目也改作《我们怎样来治传说时代的历史》。”现据该书文物出版社 1985 年版，并作了删节。

传"的方法流传下来的。又经过数千百年，文字逐渐增多，才能用它们记录当日经过的重要事迹。如果我们现在能找出他们当时的记录，我们才可以确定他们的时代为狭义的历史时代。他们虽然已经进入狭义的历史时代，可是他们的记录通常是很简单的，所记录的不过是当日的重大事迹。至於把一切口耳相传的史实搜集起来，整理起来，记录起来，他们当日还没有那样的能力，也没有那样的兴趣。并且在这个时候通用的语言已经相当复杂，而文字的发展却远远落后于语言的发展，所以当日的文字，只能记事，不便于记言，可是当日的重要的语言也会有一部分流传下来。又经过了不少的年岁，文字更加丰富，才达到可以详细记录语言的阶段，而后从前传说的事迹和语言才会时时发现于个别人的语言中间。此后文字的使用越广泛，所发现的传说的事迹就越丰富。最后才会有人把它们搜集，综合整理，记录。这件工作，在各民族里面，总是比较晚近的事情。这一段的史迹，从前治历史的人并没有把它同此后的史迹分别看待。可是二者的差异相当地大，所以现代治历史的人把它分开，叫作传说时代以示区别。

我国，从现在的历史发展来看，只有到殷墟时代（盘庚迁殷约当公元前 1300 年的开始时），才能算作进入狭义的历史时代。此前约一千馀年，文献中还保存一些传说，年代不很可考，我们只能把它叫作传说时代。

## 二　我们怎样来治传说时代的历史

传说时代的史料和历史时代的史料在性质上主要的不同点，为前者的可靠性比后者的可靠性差。固然，历史时代的史

料也有很多不足靠的地方；并且，古人把事迹记录到简策上面，而简策散乱经过重新整理后可能有错误；文字本身也可能有脱落和无意义的衍增；文字的意义，由於时代的不同，也可能有很大的变化。可是，无论怎么样，如果已经有了当时人的记录，现代的历史工作人总还可以根据当时的环境状况推测他所记录的可靠的程度。至於错简，讹误，省夺，衍文，歧义，以及其他文字方面的问题，细心的工作人总还比较容易地把它们找出。总括一句话说，就是一件史实一经用文字记录下来，可以说已经固定化，此后受时间的变化就比口耳相传的史实小的多。教心理学的先生常常作一种试验：把他的几十个学生暂时赶出课堂外面，仅留一人，给他说一件简短的故事；完毕后，叫第二人进来，命第一人向第二人忠实地述说此故事；此后陆续叫第三人，第四人，以至最末一人，命他们陆续向后进来的人述说同一的故事。最后可以发现最末一人所听到的故事同第一人所听到的有相当大的区别。由此种试验可以证明口耳相传的史实的容易失真。并且当时的神权极盛，大家离开神话的方式就不容易思想，所以这些传说里面掺杂的神话很多，想在这些掺杂神话的传说里面找出来历史的核心也颇不容易。由于这些原因，所以任何民族历史开始的时候全是颇渺茫的，多矛盾的。这是各民族共同的和无可奈何的事情。可是，把这一切说完以后，无论如何，很古时代的传说总有它历史方面的质素，核心，并不是向壁虚造的。掺杂神话的传说，在俄文叫作 Легенда，英文叫作 Legend，法文与德文也大致相同，不过字尾小异。同纯粹的神话，俄文 миф，英文 myth（法文与德文也仅是字尾小异）有分别。在西文中，以上两个字，因为意义相近，有时候用的也颇含混，可是，普通说起，总还是有分别

的。比方说，在希腊，关于Zeus的出生和经历自然是纯粹的神话，可是，在《依里亚德》和《奥德赛》两部史诗内所载希腊和特罗意的战事，无论里面掺杂了多少神祇的干涉，奇奇怪怪，非人情所有的故事，它仍只能算作传说，因为这个相当长的战事是曾经有过的。至于传说里面所掺杂神话的多少，大致是越古越多，越近越少。另外一点就是也常常由于各民族所保有的幻想力的不同而大有差别。比方说，古希腊人的幻想力特别发达，所以在他们的传说中所保存的富有诗意的，希奇古怪的，颇远人情的故事很多；至于我们中国人的祖先却是比较喜欢平淡的，富有实在兴趣的，幻想力不很发达的，所以我们所保存下来古代的故事，比之希腊的，专就神奇一方面来讲，可就差得多了。——总之，传说与神话是很相邻近却互有分别的两种事情，不能混为一谈。

在我国，能把传说时代和狭义的历史时代分别开是一件很新近的事情。我国从前总是把书籍分为经、史、子、集四大类。除集部书籍对于古史方面无大关系外(解释古书自然也有关系，这是专从保存史料的观点来看)，权威最高的是经，其次是正史。至于在先秦及两汉诸子书中所保存的古史资料，那是以经和正史为标准定去取的：合于它们的为真，不合于它们的为伪。因为《尚书》头三篇叙述尧、舜、禹的事迹，所以他们在我国古史中就占了极崇高的地位；因为《周易·系辞》说尧、舜以前还有包牺、神农、黄帝诸帝的存在，所以他们也得到很高的崇仰；因为《大戴礼记·五帝德》、《帝系》两篇，《史记·五帝本纪》、《夏本纪》、《殷本纪》三篇详细叙述五帝的系统及其相互间的血统关系，夏、殷两代先公及先王的次序，所以这些说法在数千年的历史界中也有很高的权威；因为《周礼》中有“外史

学三皇五帝之书"的话，所以虽说三皇究为何人：诸说分歧，又有刘恕、崔述诸人的大胆怀疑，可是在这两千年间的知识界中还是倾向着相信五帝前还有三皇的存在；因为诸子中又有有巢、燧人诸说，所以此二名虽不见于经及正史，也是倾向着相信有这二人或二氏族，可是终因不见于经及正史，所以对他们的信仰也就较差。两千年来由于人智的进化，知道了神话的不可靠，就逐渐把古史传说加以修正，加以"人化"，对於古史资料其他不可靠的部分也渐渐地能怀疑，并且加以严格的批判。在这一方面有相当大的成绩。但是，无论如何，他们怀疑和批判的对象全是部分的，他们所作的是修正或补正的工作，经的最高权威在基本上并没有动摇，传说时代所流传下来的一部分古史资料，在经典的荫庇下，在前二千年间的人的心目中，是比将来正史中所载史实更可靠的。就是清末夏曾佑把自"开辟"至西周列为传疑时代，他也不过是对于古代传说的多歧异性加予注意并指出，对于经书和正史的权威，并没有动摇它们的企图。《通鉴考异》一书在全世界为最早批评史料的一部大书，但是此后进展得很慢，并没有在历史界中成为一个大运动。西欧直到十九世纪中叶以后，批评史料的风气才大为展开，而且进步很快，在历史界中成为一种压倒一切的形势。自辛亥革命以后，这个潮流才逐渐扩展到中国。我国历史界受了西方的影响，对于古史才逐渐有所谓疑古学派出现。这一次参加的人数很多，工作的成绩也很丰富，一大部分由顾颉刚先生及他的朋友们搜集到《古史辨》里面。他们最大的功绩就是把在古史中最高的权威，《尚书》中的《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》三篇的写定归还在春秋和战国时候（初写在春秋，写定在战国）。这样一来，它们的可靠性也就很成了问题。另外，这两千

年间，地下的古器物随时都有发现。到十一世纪以后，又有不少专门记录古器物的著作。到十八九世纪，对于古文字、古器物，又有不少专门的研究。虽然如此，这些古器物的发现全是偶然的；记录和研究的著作都还不能超出鉴赏古董的范围；真正拿这些文字或器物考证古史的成绩却极有限。在地下发掘古器物并及遗址和遗迹的技术也是从西方于辛亥革命后渐渐传过来的。数十年安阳殷墟的学术发掘才能把狭义历史时代展到殷朝中叶，盘庚的时候。由于疑古学派（广义的）历史工作人及考古工作人双方的努力，才能把传说时代和狭义历史时代分开，把盘庚以前的时代叫作传说时代，以后的时代叫作历史时代。

近三十余年（大约自 1917 年蔡元培长北京大学时起至 1949 年全国解放时止），疑古学派几乎笼罩了全中国的历史界，可是它的大本营却在《古史辨》及其周围。他们工作的勤奋是很可敬的，成绩也是很大的，但是他们所用的治学方法却很有问题。主要的，去世的张荫麟先生已经指出，就是太无限度地使用默证。这种方法就是因某书或今存某时代之书无某史事之称述，遂断定某时代无此观念。对这一方法，法国史家色诺波说得不错："现存之载籍无某事之称述，此犹未足为证也，更须从来未尝有之。故于载籍湮灭愈多之时代，默证愈当少用。其在古史中之用处，较之在十九世纪之历史不逮远甚。"[1]极端疑古学派的工作人对于载籍湮灭极多的时代，却是广泛地使用默证，结果如何，可以预料。第二，他们看见了不合他们意见的论证，并不能常常地审慎处理，有不少次悍然决然宣布反对论证的伪造，可是他们的理由是脆弱的，不能成立的。比方说，看见《尚书·立政篇》内含有尚贤思想，就宣布它已经受

了墨家思想的影响，为战国人的伪造。可是，古人之所谓贤，也不过是说某人比较能干。远在氏族社会的时代，“美洲印第安人诸部落差不多都有两种等级的酋长，可以区分为世袭酋长（沙齐姆）和普通酋长。……世袭酋长的职位在氏族内是世袭的；这里所谓世袭，是凡遇有空额出现随即补充的意义。至于普通酋长之职，是用以酬答个人的功勋的，个人死后亦即随之而终结，所以系非世袭的。再者，世袭酋长的任务只限于管理平和的事项。他不能以世袭酋长的资格参加战争。反之，普通酋长一定要他个人具有武勇的精神，对于事务有敏活的手腕，在会议中有雄辩的才能，才能够得到被选为酋长的地位；虽然他的权力不能凌驾于氏族之上，但是他却是才力出众的一类人物。”普通酋长是选举的，并且，氏族的各成员对于他“都保有罢免权，其结果，只有在行动善良时期以内，才能实际继续其职务。”[2]这样不是尚贤的办法是什么？总之，人类有了社会的组织与战争的行动，却不选择比较能干的人去处理这些事务，他们怎么样能生活下去？就是在周公的时候，“武王之母弟八人，周公为太宰，康叔为司寇，聃季为司空，五叔无官”[3]，这就是说周武王有同母的八个弟弟，只有三个作太宰、司寇、司空的官职，另外五个弟弟虽然各有食邑，却都没有官职，并且聃季称作“季”，可见他年纪最少，因为特别能干也作了官，可是他的五个哥哥还不能同他比。这样的情形不是尚贤是什么？尚贤的办法怎么能同亲亲对立来看？由于他们处理史料这样地不审慎，手里又拿着古人好造谣的法宝，所以所至皆破，无坚不摧！可是，破了和摧了以后，他们自己的说法是否能够建立，那却太成问题了。我们如果细读孔子、墨子、孟子、荀子、韩非子、司马迁诸人的遗书，并不难看出他们治学的态度比现代

的极端疑古学派人还较慎重。他们固然为时代所囿，环境所限，所谈的古史资料还有不少的不足信的地方，在他们各学派之间，因为所根据的传说来源不同，所以他们所叙述，还有不少互相矛盾之处，并且，由于他们在主观方面见解不同，因而在称述的时候，无意中也常常有把主观的见解增损客观事实的地方；这一些全是不可否认的。可是，总要知道，这些全是普通的情形，极难避免。至于明知道事实的经过并不如此，却因为自己立说的利便，故意捏造出来，有意地骗人，我们现在还没有找出来一点可靠的证据，还不敢，也不应该那样说。第三，在春秋和战国的各学派中间所称述的古史，固然有不少歧异、矛盾，可是相同的地方实在更多。比方说，禹治水的传说，尧、舜、禹三人相互的关系，在先秦诸子中，可以说大致是相同的，没有争论的。而疑古学派的极端派却夸张它们的歧异、矛盾，对于很多没有争论的点却熟视无睹，不屑注意！要知道春秋末期和战国时的学术空气是相当自由的，各学派中间的互相驳斥是并不容情的。一家造谣，正诒别家以口实，何以别家全闭口无言，默示承认？第四，他们对于掺杂神话的传说和纯粹神话的界限似乎不能分辨，或者是不愿意去分辨。在古帝的传说中间，除帝颛顼因为有特别原因以外（原因详第二章第五节——案指作者的《中国古史的传说时代》一书。——本书编选者），炎帝、黄帝、蚩尤、尧、舜、禹的传说里面所掺杂的神话并不算太多，可是极端的疑古派都漫无别择，一古脑儿把它们送到神话的保险柜中封锁起来，不许历史的工作人再去染指！如果拿希腊的传说来比较，关于提秀斯的神话，不比中国古帝传说中所掺杂的神话少[4]，可是恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》里面，叙述雅典国家起源的时候，还提到提秀斯“所起

草的宪法"，把全体人民所分的三个阶级，说他"形成国家底最初的企图就在于破坏氏族的联系"[5]，并不把这些史实放在神话里面，把它们封锁起来。至于说"马克思辈所发见的方法，其实都是社会学的而不是历史学的"。"社会学者对于材料的要求，只取其共同现象而不顾它的特殊之点。历史学者就大不同了"[6]。这是对马、恩派学者的历史著作毫无所知，却来信口雌黄罢了。最后，尧、舜、禹的人格问题，几乎可以说为疑古学派所努力打击的中心问题。现在如果用社会发展史的观点来看，并不难看出尧、舜、禹的时代是我国原始公社社会就要没落，私有财产社会就要建立的时代，这一点在《礼记·礼运篇》内指示得很清楚。《礼运》成书虽不很早，然而总不超乎纪元前第三和第二世纪范围之外。但是主要点还不在此。主要的是它所指出大同时代的特征："故人不独亲其亲，不独子其子"（这是说当日的婚姻制度与此后不同），和"货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出於身也，不必为己"（这是指明当日财产还属公有），小康时代的特徵："各亲其亲，各子其子；货力为己"，同现代唯物派历史学者所找到的结果相符合。战国后期和两汉前期离那个时候大约要快两千年，私有财产制度已经建立很久，公有财产制度已经早无残馀，如果不是由于古代的传说说从前有过那样一类的制度，那当时的人对于大同时代（原始公社时代）的情形很难想像；即使想造谣，也造不出那样的谣。所以《礼运》作者所说大同和小康时代的区别，除了他前面假托孔子的说话不足信外，可以相信有古代真实的传说作为质素，经他略加整理后写到简策上面。私有财产制度，将来虽说又产生出来很多的灾祸，可是当它开始建立的时候，实有赖于社会生产力的特别发达。所以尧、舜、禹的时代应当是一个社

会生产力比以前大发达的时代，进步较速，由量变达到质变的时代。后代学者不晓得社会进步主要是靠著劳动大众的努力，拿出来当日的几个首领为代表，归功于他们，也是一件不难了解的事情。传说日久，附加的理想成分越多，可是它的本身却是当日实在经过的事件，并不是某些人臆想的结果。日本的御用学者倡"尧、舜、禹抹煞"的议论，自有他们便利侵略，不可告人的隐衷，并不是科学研究的成果。我国在本世纪初叶，因国势的衰弱，社会的不安，半殖民地的意识已经深入人心，而买办资产阶级的学者胡适等人更从美国帝国主义御用学者方面贩运来假冒科学招牌的实用主义哲学，传播毒素。用一种类似科学的方法，拉着科学的大旗，遂使年青一辈的历史工作人望风而靡，不惟不敢持异论，并且不敢有此企图！极端的疑古派学者直接或间接，有意或无意，沾染了帝国主义御用学者的毒素，对于夏启以前的历史一笔勾消，更进一步对于夏朝不多几件的历史，也想出来可以把它们说作东汉人伪造的说法，而殷墟以前漫长的时代几乎变成白地！要之，疑古学派最大的功绩，是把《尚书》头三篇的写定归之于春秋和战国的时候，这些我在前面已经说过。至于他们所说：既然此说不见于春秋以前人的记录，那一定是春秋人的造谣；或不见于战国以前人的记录，那一定是战国人的造谣，那却是很不科学的，不正确的。这个时候，虽说还有一部分的学者对于他们某部分的不赞成，不肯随声附和，可是并没有人能看出来他们错误的根源何在，更不要说纠正他们的根本的错误，所以也没有多大用处。此时，已经有少数青年学者开始用唯物的方法研究历史，可是这一派处于正在产生，正在发展的阶段，当日在各大学中的势力几乎全为疑古派所把持。直到全国解放以后，史学工作者几经学

习而后才渐信唯物方法为必须坚持，千万不可违背的最高轨范，可是原来从帝国主义者御用学者所吸进的毒素还是藏蔽于思想的深处以隐隐作祟。治古史的人一谈到传说的资料，总是左支右吾，不敢放手去工作，就是有些位大胆使用这些资料，却也难得史学界的同意。不同意的原因，大多数并不是想纠谬补缺，使资料的处理更为合理，却是从根本上疑惑这些资料的可用与否。这样的倾向仍是半殖民地意识所推动的极端疑古思想在那里隐隐统治。不把这一点弄清楚，传说时代史迹的处理，实则无法进行。正面分析疑古学派的工作，指出他们的得与失，接收他们努力所获得的成绩，批评他们所使用的不正确的方法，矫正他们错疑所不应疑的偏向，使治此段历史的方法可以早入正轨：那就是想治此段历史的人所迫不容缓、应赶紧解决的问题。

**注释：**

[1]《古史辨》第2册第271—272页。

[2]莫尔甘：《古代社会》第二编第二章，74页（三联书店1957年版）。

[3]《左传》定公四年。

[4]关于提秀斯的神话，有：他娶克里特国王米诺斯的女儿阿里亚娜为妻；靠着她给他的一根线，才能走出了迷宫，并杀死牛头人身怪米诺斗娄斯；他以后舍弃了爱他的妻，致她从一块岩石上跳入海中；因为他严重地冒犯冥下，被判决入地狱，并且永远坐着不能起立，等等。

[5]恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》，人民出版社1955年版，第106页。

[6]《古史辨》第5册刘序第2—3页。

**徐旭生**(1888—1976),原名徐炳昶,笔名虚生。河南唐河县人。古史学家、考古学家。1906年入北京豫学堂,1913—1919年在法国巴黎大学攻读哲学。1919年回国后,任北京大学哲学系教授。1937年任北平研究院史学研究所所长。著有《中国古史的传说时代》(1943),提出了重要的神话见解。

# 洪水解*

◯徐旭生

## 洪水传说的性质

在世界上历史较古的人民里面差不多全有关于洪水的传说。浮浅的观察人，有些人觉得这是一种共同的神话，里面毫无历史的因素，跟着就想用这种共同的神话证明人类的同源。实则，人类是否同源是一个与洪水问题没有深切关系的问题。人类即使异源，如果他们处于相类似的环境，仍不妨发生相类似的以至于相同的神话或传说。各族人民发生这样相类似的洪水传说，起源颇为复杂。本书后面附录苏秉琦同志所译的富

---

* 本文为徐炳昶（旭生）著《中国古史的传说时代》第三章之第一节、第五节和第九节，该书首次于1943年由中国文化服务社印行。第三章《洪水解》共九节：一，洪水传说的性质，二，我国洪水的命名，洪水与洚水；三，共地的重要，共工氏的兴亡；四，洪水发生的地域；五，大禹的治水；六，凿井技术的发明；七，对于凿龙门传说发生的猜测；八，九河的堙塞和堤防的修筑；九，结论。本篇据文物出版社1985年版。

勒策的《洪水故事的起源》，在这一篇文中的结论，我们相信大致是正确的。读者可自参考，我不拟对此点多说话。我现在只想对两类的研究人说几句话。

这两类的研究人全承认洪水的传说有历史的因素，并且全想在科学方面找出根据。一类研究人听说地质上常常有变迁，比方说：在远古亚洲与澳洲曾相连为一大陆，印度及中国的一部分曾为大洋等类，就推论说"滔天"并几乎毁灭全人类的洪水就是这样的大变化。在十八世纪及十九世纪前半的神学家们往往主张这一种说法。这一类的大变化虽然实在发生过，但是这发生在古生代、中生代、或新生代的前期，它们离现在或超过十亿年，或已经几亿年，最近的也在几千万年或几百万年以前，可是我们人类的出生仅在于新生代的后期，更新统，距现在不能超过一百万年。像前面所说的远古，当日还没有人类，怎样能有遗事的流传？所以这一类的解释很不适当。另外一类研究人用冰期的消退解释洪水的起源。他们觉得当日地球上的气候变暖，冰河消融，泛滥流溢，遂成洪水。这一类的解释比上一类近情理得多，距现在仅几万年，仍为人类记忆范围之所能及。虽然如此，我国洪水发生的时期相当明确，大约不出公元前第三千年的后期。冰期在欧洲留遗的痕迹比较明显。我国古代是否有冰期，现在还没有定论。即有冰期，它的消退也似乎不能在万年以内。拿它来解释洪水，时代仍嫌过远。所以这一类的解释仍不能认为适当。

我们觉得想解释我国所发生的洪水的性质，预先应该注意到两件事：

第一，应该注意到掘井技术的发明是一件相当晚近的事，大宛在汉太初元年(公元前 104 年)，城中还没有井，在城外流

水中汲水。“新得秦人”(即中国人),才学会穿井取水的方法[1],这就足以证明掘井技术的非原始性。我国在洪水以前,掘井的技术还没有发明(见后),人民居住的地方不能离水边太远。如果在陕、甘及河南西部黄土原边的台阶地上面,离水不远,可是它的高度已经颇快地增加,那是古代人民住居最理想的地方。在那里平时顺原边掏窑洞居住很容易,下原取水也不困难,即使有霪雨为患,河水增涨,可是他们居住的窑洞高在原边,飘没它们却是不会有的事情。 在山西山岳地带的山坡上,情形大约也相差不多。至于伏牛、外方、太行各山脉东边的大平原,一望无际,走过几百里不见一个小山坡的地方到处都是。湖、河的底同岸的高度的差别有些地方不过几尺。在那样的地方雨潦稍多,就很容易成灾。

第二,应该注意到地球上的雨量是有定期性的。美国专家岛格拉斯以松柏类树木年轮的厚薄研究各年降雨量的多寡,证明自四世纪后雨量骤减。直到十世纪末量又稍加。五十年后又减。到十二世纪的末叶至十四世纪的初期,雨量又增加。从十五世纪到十六世纪的初期,雨量又很减少。我国专家竺可桢先生也从我国数千年来史册上的记载证明我国在南宋时代,黄河流域下游四省的水灾比北宋、五代特别少,旱灾却除河南外,比北宋、五代特别多。 他又据 Wolfer 的学说,知道这样气候是受了日中黑子的影响,当十二世纪时日中黑子的确特别地多,可是在这个时期,长江流域各地却是同黄河流域相反,雨量有增加的现象。这一切可以证明:(1)降雨量经过数十年或数百年可以有重要的变化。(2)地面上各地由于离海洋远近的不同,去高山距离及海洋温寒流距离的各异,分成各个不同的区域,各区域中降雨量的增减,可以互不相同或互相反

对[2]。

注意到上面所说的两种现象，再设想在某一个大平原上面，有几十年或几百年降雨量比较稀少，人民因为当日还没有发明出来掘井的技术，生活就被限制在湖泊或河流的附近。冬春水小，夏秋水大，他们由于经验，是很知道的。他们积数年或数十年的经验，可以看出夏秋的涨水总有一个超不过的界线。在这界线以外的近处就应该是他们氏族聚居的地方。这样就在冬季取水也还不至于太远，在雨季水涨的时候也还不至于有飘没的危险。在他们的庐舍里面，集放些磨光的石器，粗陋的陶器，以及其他费了不少劳力制造出来的用具。他们经过惨淡经营以后，以为将来虽然仍是辛辛苦苦，却可以安安生生地生活一辈子了。不料过了若干年以后，气候忽然变迁，雨量增加，山水大来，湖泊或河流的涨溢超出了前几十年或几百年的界线。他们的住居全被冲坏，他们大部分的用具全被飘没。如果山水来在深夜，大约还不免有人畜的伤亡。在将来掘井技术发明以后，人民可以住在离水远的地方，或在已经筑有坚固堤防的时候，这样规模的灾害也许算不了什么，可是当日大家还不能离水远住，又没有什么样的堤防，就会成了无法忍受的巨灾。 并且，如果这个时候人民的生活状况还滞留在渔猎与畜牧的阶段，那还不很要紧：在渔猎的境况，水涨水落本没有大关系；在畜牧的境况，也不妨把家畜赶到高处，“逐水草而居”。在这时候洪水的成灾还不能在人民的心理上留下太深的印象。可是人民生活一进入农业阶段，那就室有定居，田有定界，日用器皿也逐渐复杂美备。虽说古代人口稀少，闲田还多，迁移不怕没有地方，可是水灾以后，重建庐舍，重置器皿的工作全不容易。更棘手的是：冬春水落，常常仍退到原来的界线、移

居过远，又会遇着取水的困难。就旧居重建，而明年夏秋仍受威胁。连年水涨，生活的困难就会逐年地增加。并且他们的耕地离开他们的住所不能超过三二里地的距离，再往前走，大约要受巨大乔木森林的包围，因为当日的人所用的主要工具是石器，用这些粗陋的工具以清除林木，实在太不容易。大约还是用火的时候更多，古人所说的"火耕"，本义就是这样。可是火虽说能烧掉树木的枝干，却不能消除它们的根株。后一种的工作是他们经过若干年，费去很多的艰辛才能达到。所以在当日想改换住居和耕地的位置，实则是一件几乎无法克服的困难。这个时候，洪水的流量未必就远超过往时，可是损失的巨大，对于人民印象的深刻，却会超过很远。

从以上所说就可以明白各地方的有关洪水传说，不惟各有它的历史及地理的背景，多非臆造的神话，并且它们那相对的时间虽说大约全在农业的初期，可是绝对的时间却是各有差别，并非同时。传说中间所涵神话量的多寡却与每一部族人民的幻想力发达的高度为正比例。我国人民性情朴质，幻想力不够发达，所以他们所保存的传说离实在经过的历史还不很远。搜集较古的传说，用批评的精神，区别某部分为纯粹的神话，某部分为历久失实的传说，某部分为当时真正的经历，那就是我们作历史工作的人所应该竭力以赴的目标。

## 大禹的治水

大禹是从他的父亲就开始治水的，所以谈他的治水，就应该从他父亲谈起。他的父亲叫作鲧。按《国语·周语下》称他为崇伯。《汉书·地理志》颍川郡密高县下，班固自注："武帝置

以奉大室山，是为中岳”。颜师古注：“密古崇字”。今称嵩山，嵩为崇的别体。崇地就是指今河南登封县嵩山附近地。《国语》鲧作鮌，是因为玄古作系，与“系”形近互讹。另外还有几个异体，因为不常见，可以不说。关於鲧的传说有两大类：一类是说他治水，因为他不循正法所以无成功。《尚书·尧典》及《洪范》，《国语·周语下》全说到这件事，下面还要详细解释。另一类是说他创作城郭。《吕氏春秋·君守篇》说：“夏鮌作城”。《礼记·祭法篇正义》解鲧，引《世本》说他“作城郭”；《水经注》卷二河水下也引《世本》说：“鲧作城”；《广韵》引《世本》却说作郭。内为城，外为郭，分别不大。或《世本》原为“作城郭”，所以《水经注》同《广韵》各引它的一半。《淮南子·原道训》也说：“夏鲧作三仞之城，诸侯畔之，海外有狡心”。这两大类的传说，从前人没有从它们中间看出有什么关系。我们觉得这实在是一件事，并非两件。《尧典》说帝尧忧洪水的泛滥，问大家谁可以治，大家公推鲧可以治；帝尧说他任性得很，不赞成，四岳说使他试试看，不行再作商量，帝尧只好让他去治；可是果然“九载绩用弗成”，这就是说他治水多年也没有成功。《尧典》所述的经过或与当日经过的实在情形相差不远，因为当日的部落会议，首长也无法不采用大家的意思。不过据《尧典》所说，尧最初问的是四岳，以后强举鲧的仍为四岳，我们倒觉得这未必靠得住，因为据《国语·周语下》所说，四岳是因为佐禹治水有功，才受命为侯的。在这样的早期就有很大的权力，像是不很可能。但是，据《尧典》所说，尧还要让位於他，以后在先秦诸子中又演成尧让天下於许由的传说，又似乎他很早已经显名。古史茫昧，不可妄加测度。关於洪水的原因，《庄子·秋水》有“禹之时，十年九潦而水弗为加益；汤之时，八年七旱，而崖不为加

损"之文,《管子·山权数》也有"禹五年水"之文,《荀子·富国》有"禹十年水"之文,《淮南子·齐俗训》也有"禹之时,天下大雨"这一些全可以证明尧舜时代恰好遇着雨量由少变多的周期。说鲧治水九年没有成功,九仍是指多的意思,并不限於八加一,十减一的数目。这裹只说他不成功,却没有提到他不成功的原因。《尚书·洪范篇》说:"鲧陻洪水"。陻与堙同,是窒塞的意思。可是他怎样去堙塞,也不详悉。《国语·周语上》说的更详悉一点:"有崇伯鲧……称遂共工之过",这就是说他所用的不适当的办法是沿用共工氏的旧法子,共工氏却是"欲壅防百川,堕高堙庳以害天下",这就是说他想防治水流,就把高地方铲平,把低地方(庳与卑同)填高。这样工作后人解释为筑堤防是对的。不过现在人一谈及堤防就会想到"千里金堤"一类的建筑,绵亘几百里,夹河两岸。其实这也像"万里长城",是古代所不能有的东西。共工氏不过是当时的一个氏族。《国语》虽说它"伯九有",就是说它为九州的伯主,这也是拿春秋时的形势揣测古代的情形,其实它也不过是强盛显名,在部落会议里面,其他的氏族也常常需要听用它的话罢了。在各氏族的疆域里面兴师动众,建筑沿河的长堤,在当日的环境中是不可能的。那么,它所使用的堤防是什么样的呢?钱穆曾说一句很中肯的话,是:"耕稼民族的筑城有两种用意:一是防游牧人的掠夺,而另一是防水灾的飘没。[3]城同堤防本来是同一的东西:从防御寇盗说就叫作城;从防御水患说就叫作堤防。共工氏所发明,鲧所沿用的堤防(也就是鲧所作的城或城郭)大约就像今日北方乡间所筑的土寨子或叫作护庄堤。因为共工氏不过防它自己氏族的淹没,所筑有限,鲧却是为各部落所推,大规模地工作,所以创作城郭的荣誉不正确地归於

他。主要的城恐怕是筑起以防宗邑帝丘的淹没，馀下的防御其他都邑。规模也许相当地大；不惟包围人民的庐舍，并且包围他们的耕田。每年秋后雨季过去，他就发动民众，大兴工程，觉得明年雨季大约可以不怕，可是次年雨季山水一来，又复飘没。他想不到水流不畅，防治无益，就又再作，加高加厚。历年加高，或真有些到了"三仞"。可是不管他怎样努力，他那头疼医头，脚疼医脚的办法终究无法成功。鲧既失败，被逐远出（殛是诛责的意思。古人辩鲧并非被杀，大致不错），但是洪水继续为患，还是不能不治。共工氏同鲧虽说失败了，可是他们积累了不少失败的经验，成了治水的世家。不想治水则已，想治水就不得不往治水世家里面找人才。大禹同四岳被举治水，利用他们家世的失败的经验，觉悟到从前所用枝枝节节的办法不能解决问题，必须大规模疏导，使水畅流，才有办法。《禹贡篇》内所叙导山和导水的办法，固属张大其辞，把春秋战国时候所知道或听说的（如黑水）山水完全叙述一遍，不是大禹时代所能有的事实，但是想疏浚水道，必须把水源、上游及下游约略考查一过，也是必然的道理。《禹贡》内说："导河积石"，是说积石山为黄河发源处，寻河从那裹开始。后人对於积石山的所在处，纷纷聚讼，归结也未能找出定论。其实对於这个问题实在不必聚讼。《山海经》屡次说到"禹所积石之山"[4]足以证明"积石"二字并不是一个专名。我们可以想像大禹、四岳同他们的几个随从顺着黄河上溯，经历险阻，走过不少地方。最后走到某一地方，觉得考查已经可以作一段落，於是积一大堆石头，就像现在蒙古人所堆的"鄂博"一样，以帮助将来对於此地的记忆；后人因为这件事情，就把这一带的山叫作禹所积石之山；积渐岁月，遂缩短为积石之山或积石山；应当也是很近情

理的事情。地方是在今山西、陕西、内蒙古自治区、甘肃，均不可知。所可知的，地在今龙门的上游，名为固定的名，地却非固定的地，随我国人地理知识的进步，地名也逐渐远移，就像昆仑的名字一样；大约是一定的。他们这一次的施工，我国远古三部族集团，当时因为三苗氏还没有降服，南方苗蛮集团大约没有参加。至於华夏、东夷两集团合作的程度相当密切。东方的首领，皋陶与伯益，由《论语》[5]、《孟子》[6]、秦先世的传说[7]，及其他古代的传说，均足以证明两集团的合作达到接近理想地步。禹娶于涂山氏[8]，涂山为今安徽怀远县东南淮水南岸的一座小山，那末，禹妃或出於东夷集团，禹与该集团有婚姻的关系。

这一次的施工方法，在先秦书中，只有《国语》、《墨子》、《孟子》三书所记较详。除《墨子》所记过於夸张，留待下文检讨外，我们可以从《国语》、《孟子》两书得到它大约的轮廓。《国语·周语下》说：

> 高高下下；疏川导滞；钟水丰物。封崇九山；决汩九川；陂鄣九泽；丰殖九薮；汩越九原；宅居九隩。合通四海。

"高高下下"是说顺天地的自然，高的培修使它更高，低的疏浚使它更深。钟是聚的意思，"聚畜水潦"，可以养鱼虾，种菱芡，为民生利用，所以说丰物。此下说九，仍是指明它的众多，数目不限于九，也不一定分散于九州，更不应该，也不可能强求它们的名字。"封崇九山"，韦昭注说："封，大；崇，高也。除其壅塞之害，通其水泉，使不堕坏，是谓封崇"，解释得很好。"决汩九川"韦注说："汩，通也"。这是说把壅塞的川流决通。"陂障

九泽；丰殖九薮"，"泽""薮"二字意义很相近，可以合起来说，也可以分开来说。合起来说，就是《说文》薮字下所释的："薮，大泽也"，《周礼·夏官·职方氏注》："大泽曰薮"。分开来说，《周礼·地官·泽虞》职下注："泽，水所钟也；水希曰薮"，《说文·通训定声》薮字下，朱骏声释为"谓泽之地多水，草木所聚者"，解释很确。大致说起，泽与湖泊一类，薮与沼泽一类。泽水大，所以陂障起来，使它不致漫溢。薮水少，有水可以养鹅鸭，有沮洳可以种蒲苇，有陆地可以走麋鹿。这一切对于人民生活均有增益，所以特别丰殖。"汩越九原"，"高平曰原"。"越，治也"。通治原上的道路，可以便耕耘，可以通行旅。"宅居九隩"，《说文》解"隩"为"水隈崖"，又解"隈"为"水曲"，水旁岸上有厓，不惟高出水面，并且高出岸平。它离水不远，取水方便；曲处，两方后有高崖遮蔽，可御风寒，所以为最适宜"宅居"的地方。"合通四海"，我国古人相信我国四面有水环绕，就叫作"四海"。韦昭解此句为"使之同轨"，就是说使辙迹相同，才可以便交通，解释应当是对的。这一段中更主要的是"疏川导滞，钟水丰物"及"陂障九泽，丰殖九薮"数句。因为从前水流不畅，到处全是沼泽，深不足以丰水产，通舟楫，浅却足以妨害耕种，阻碍行旅。现在把滞塞的地方疏导开来，水流自可通畅。水有所聚，把它的深处陂障起来，成为大泽，免致泛溢；浅的地方，就决之使乾以利耕种，或置之为薮以丰财物，那人民就可以"利用"，可以"厚生"了。

《孟子》书讲禹治水事迹的有两处：一在《滕文公》上篇：

> 当尧之时，天下犹未平：洪水横流，氾滥於天下。草木畅茂；禽兽繁殖；五谷不登；禽兽逼人；兽蹄鸟迹之道交于

中国。尧独忧之，举舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山泽而焚之，禽兽逃匿。禹疏九河，瀹济、漯而注诸海；决汝、汉，排淮、泗而注之江。然后中国可得而食也。当是时也，禹八年于外，三过其门而不入。

它这一节说得很明白，并且大致不差。平地全成了沼泽或沮洳，自不免有"草木畅茂"以下数句的情形。想疏导壅塞，减少它的沼泽，排乾它的沮洳，焚薙草木也实在是一种不可少的工作。至于解放前在北方平原，除了村头，庄宇及填墓以外，几乎没有剩余林木的现象，那不是益的功或罪，却是后代人口渐密以后，开辟斩伐的结果。因为当时泽、薮还很多，在那里仍还是"草木畅茂，禽兽繁殖"，同洪水以前的旧情形差不很远，不然，也说不到"钟水丰物"了。九河也就同九州、九山、九川等类的数目一类，表示它们的繁多，实在的数目多也可到十馀，少也可以并不到九，不必泥执。"治《尚书》，善为算，能度功用"的许商，也不过知道三条，他说："古说九河之名有徒骇、胡苏、鬲津，今见（现）在成平、东光、鬲界中。自鬲以北至徒骇间，相去二百馀里。今河虽数徙，不离此域，[9]。《尔雅·释水》虽有"徒骇、太史、马颊、覆鬴，胡苏、简、絜、钩盘、鬲津：九河"的说法，博雅如郑玄，也仅能说："今河间弓高以东至平原鬲津，往往有其遗处"[10]，并不能指明什么河在什么地方。并且"简絜"是两河，是一河，后儒也有不同的意见[11]，可见九河的名字也未必全备。可是自唐以后到明，九河"皆犁然有其处所"，胡渭问的很对："以汉人所不能知，而一一胪列如此，可信乎？不可信乎？"西汉人所知三名，并指明"徒骇在成平（今河北交河县东北）、胡苏在东光（今仍旧名）、鬲津在鬲县"（今山东德县北），

大致可信,馀均无考。 又《汉书·地理志》河间国条下注引:"应劭曰:'在两河之间'",却未指明何水。王先谦《补注》引何焯说:"两河谓虖池河、虖池别河"。他所说虖池就是现在的滹沱河。 可是汉人所说的"河"是一个专名词,为今黄河所专有,他水不得混称。在《史记·河渠书》、《汉书·沟洫志》中还全没见着"黄河"的名字,所以滹沱不能称河。河间一名见于《战国策》[12],应该是先秦的旧名字。汉河间国属四县:东到今东光县界,西到今武强县界。大约这些地方平衍卑湿,水流散漫,为九河经流的地方,所以得到河间的名字。

要之,孟子曾说:"禹之治水也,行其所无事也"[13],说的最好。大致禹治水以前,黄河下游水势虽散漫,可是精细观察起来,总有主流若干条。大禹把主流加深加宽,使"水由地中行",水有所归,自不致再为患。把其他涣散微弱的流水决通,使归於主流,水就可以渐乾,久即可耕。主流有十数道之多,就叫做九河了。王莽时人王横引《周谱》说:"定王五年(公元前602年),河徙",也没有说明从何处徙于何处[14]。西汉人对于禹黄河故道已经说不太清楚在那里,后代纷纷聚讼,到底也没有定论,可不必谈。大致可知的,是黄河出山后所行道比今日的行道略为偏北,从新乡、汲县境东北去,过浚、滑二县境,近濮阳,就往北转,几成一南北线,略由今日的滏阳河道、子牙河道,至天津附近入渤海。因为下游水势散漫,所以支流很多,略如今日的淮水,无法指定由何处入海。大禹也是顺着河水下游自然散漫的形势加以疏导,使它不致壅塞,并不是创始穿凿以杀水势。《史记·河渠书》说:"禹以为河所从来者高,水湍悍,难以行平地,数为败,乃厮二渠以引其河,北载之高地……"。厮义为分,"厮二渠"就是说分作二渠。《汉书·沟洫志》全录此

说，仅改“厮”为“酾”，义仍相同。《水经注》引此说，并详述二渠所经过。如果它们的说法足信，那上面所述的河道当为北渠，它的东渠入漯川，所经过地比现在黄河经流略北，入海处却比现在入海的利津县较南。“北载之高地”，看贾让所陈治河上策：“决黎阳（今滑县境）遮害亭，放河使北入海。河西薄大山，东薄金堤，势不能远泛滥……”[15]的说法，那“大山”在黎阳境，所指的绝不是太行山，仅只是前面所说过的由绿色所表示地看淡绿色所表示的较高的地带。分渠处，据《水经注》说是在凉城县东六十里的长寿津。凉城在今滑县东北，那长寿津当已离濮阳不远。大禹于此地分疏河流，或许是想减轻宗教圣地，帝丘的水患，也很难说。

“瀹济、漯”，瀹义为治。济水源出河南济源县在黄河北，古道早已枯竭；《禹贡》又有“溢为荥”的说法，它就又到黄河南。它怎样曾绝河而南，后儒无法解释，就有从清浊说，有从水味说，有从伏流说，聚讼纷然，无法究诘。这全是溺于“经文”，不顾说法不通。我疑惑是古代二水同名，经人混传，又写到“经书”里面，就变成了定说！现在对于这些可以不谈，仅知当日在今河南、山东境内，有一水叫作济也就够了。漯水源出东郡东武阳县（今山东旧朝城县境）。在高唐县与河水合。但看此文“瀹济、漯而注诸海”，像是漯水独行入海，不与河水合。孟子邹鲁人，所记东方事当不致有大误。然则此后约二百年太史公的记录及后七八百年郦道元的记录是否足信，也很成问题。古事茫昧难明，也只好疑以传疑了。

孟子北人，所记关于江水事，大致沿袭当时人夸张的说法，殊不足信。汝水离夏后氏阳城（今河南登封县告成镇）旧都不远，曾经疏导，也或者可能，但据《水经注》，它发源于梁县

(今河南临汝县境),东至原鹿县(今安徽太和县境)入淮,不入于江。虽说水道间有变迁,可是汝水南有伏牛山脉相隔,出山向南稍远,又有桐柏、大别二山脉相隔,怎样也不能进入江水。所说汝、汉、淮、泗四水,依文献的判断,仅有一汉水入江。可是它的上游在秦岭山脉的南面,流于山谷中,不能成灾。"尧战于丹水之浦以服南蛮",丹水在今陕西商县、商南,河南淅川各县境内,南流入汉。这就足以证明汉水下游当日还在苗蛮集团的势力范围。此集团与其他二集团同化较晚,此时就有水患,大禹也无法在那里施工。我们今日据可靠的史料推测,大禹对于淮水有些关系,可能在那裹动一点工程,但也没有什么证据。禹致群神于会稽之山的说法起源很古。[16] 今会稽在浙江中部,可是当日的会稽实为今安徽的涂山,为大禹的妇家所在。《水经注》于淮水下说的很清楚:"《春秋左傳》哀公七年,大夫对孟孙曰:'禹会诸侯于涂山,报玉帛者万国'。杜预曰:'涂山在寿春东北',非也。余按《国语》曰:'吴伐楚,隋会稽,获骨焉,节专车。吴子使来聘,且问之。'客执骨而问曰:'敢问骨何为大?'仲尼曰:'丘闻之:昔禹致群神于会稽之山,防风氏后至,禹杀之,其骨专车:此为大也'。盖丘明新承圣旨,录为实证矣。又按刘向《说苑辨物》,王肃之叙孔子廿二世孙孔猛所出先人书《家语》,并出此事。故涂山有会稽之名,考校群书及方土之目,疑非此矣。盖周穆之所会矣"。在郦道元的时代,大禹的传说已经扩张定型,所以他虽说知道得很清楚,却不敢信。为环境所限,也很难怪。越为夏后,说很难信。我颇疑惑它的先世不明,后人误读《左传》哀公元年所载伍员谏词,遂讹传为夏少康的后裔。淮水虽说不知道大禹曾施工与否,可是江水与淮水的交通始于吴王夫差的通邗沟,已经为历史家所熟知,说江、

淮在大禹时已有交通，当不可能。泗水在淮水北，淮不入江，泗水也无从入江。所以《孟子》书所说"决汝、汉，排淮、泗而注之江"殊不可靠。至于"八年于外"及"三过其门而不入"的传说，或者来源很古，可能性也不小。不过不要把这些数目字看的太严格就是了。

《孟子》书中关于治水另外还有一段，但比较简单。《滕文公下篇》中说：

> 当尧之时，水逆行，泛滥于中国，蛇龙居之。民无所定；下者为巢，上者为营窟。《书》曰："洚水警余"，洚水者洪水也。使禹治之，禹掘地而注之海；驱蛇龙而放之菹。水由地中行，江、淮、河、汉是也。险阻既远，鸟兽之害人者消，然后人得平土而居之"。

"营窟"，赵岐注说："凿岸而营度之"，解营为营度。焦循《孟子正义》说："按《说文·宫部》云：'营，市居也'。凡市匝军垒周市相连，皆曰营。此营窟当是相连为窟穴。营度即是为，不得为为窟矣"。按焦驳赵说，很是。"下者为巢，上者为营窟"，是说庐舍为洪水所冲没，洪水未退，无法重建，在低地方只好在树上巢居，在高地方可以作相连的窟穴，暂时居住。这也是孟子的一种颇近情理的想像。赵注解菹为"泽，生草"。"驱蛇龙而放之菹"，是说驱除各种爬行动物，使回居于水草里面，不与民居相混淆。"险阻既远"，赵注解为"民人下高就平土，故远险阻"，很是。这一段顶重要的句子是"水由地中行"，这就是说水道既已加宽加深，水全归槽，不致泛滥于地上。"然后人得平土而居之"，人定到底胜天了。

# 结　　论

以上所说可撮要为以下各点。

（一）我国洪水传说发生于我们初进农业阶段的时候。

（二）洪水的洪原本是一个专名，指发源于今河南辉县境内的小水，因为辉县旧名共，水也就叫作共水，洪字的水旁是后加的。因为它流入黄河后，黄河开始为患，当时人就用它的名字指示黄河下游的水患。至于洪解为大是后起附加的意义。

（三）洪水的发生区域主要的在兖州，次要的在豫州、徐州境内。余州无洪水。禹平水土遍及九州的说法是后人把实在的历史逐渐扩大而成的。

（四）鲧所筑的堤防不过围绕村落，像现在护庄堤一类的东西，以后就进步为城，不是像后世沿河修筑的“千里金堤”。

（五）在我国上古部族的三集团中，主持治洪水的人为华夏集团的禹及四岳。同他们密切合作的为东夷集团的皋陶及伯益。南方的苗蛮集团大约没有参加。

（六）大禹治水的主要方法为疏导。它又包括两方面：(1)把散漫的水中的主流加宽加深，使水有所归；(2)沮洳的地方疏引使乾；还不能使乾的就辟它为泽薮，整理它们以丰财用。

（七）大禹在黄河下游，顺它自然的形势，疏导为十数道的支流，后世就叫作九河。以后由于人口渐密，日日与水争地，遂渐堙塞，最后变成独流。

（八）治洪水得到一件关系非常重大的副产品，就是凿井技术的发明。因为有了这件大发明，我国北方的广大平原，广大农场，才有可能为我们先民逐渐征服，真正利用。

（九）禹凿龙门的传说可能是由夏后氏旧地的伊阙发生，逐渐挪到今日山、陕间的龙门。

（十）九河的堙塞，长堤的兴筑，约在春秋、战国相衔接的时期[17]。

---

**注释：**

〔1〕《史记》卷一百二十三《大宛列传》。

〔2〕参考《东方杂志》23卷竺可桢先生所著的《中国历史上的气候的变迁》。

〔3〕《治史杂志》：《论秦以前封建制度》。

〔4〕《海外北经》。至《海内西经》却作"禹所导积石山"。《大荒北经》说："其（先槛大逢之山）西有山，名曰禹所积石"。只有《西山经次三经》作"积石之山"。

〔5〕《颜渊篇》末说："舜有天下，选于众举皋陶"。

〔6〕《滕文公上篇》说："舜使益掌火"。"舜以不得禹、皋陶为已忧"。

〔7〕《史记·秦本纪》中说："……大费与禹平水土，已成，帝锡玄圭，禹受曰：'非予能成，亦大费为辅'……大费……是为柏翳（伯益的异写）"。

〔8〕《尚书·皋陶谟》、《吕氏春秋·音初》、《史记·夏本纪》均载此说。《楚辞·天问》也说："禹之力献功，降省下土方，焉得彼嵞山女而通之于台桑？""嵞"就是"涂"的异体。《天问》王逸注引《淮南子》也有启母涂山氏化石的传说，但今本《淮南子》无此说。

〔9〕《汉书·沟洫志》。

〔10〕见本节《疏》中。《诗经·周颂》末篇《正义》中所载九河名与《尔雅》完全相同，只有覆鬴作覆釜，仅为古今字的不同。

〔11〕《禹贡·锥指》卷三"九河既道"条下说："曾彦和云：'九河其一不名者，河之经流。先儒分简絜为二，非也'。林少颖以为不然"。

〔12〕《战国策·燕策》一："效河间以事秦"。又："则齐军可败而河间可取"。

〔13〕《孟子·离娄下篇》。

〔14〕《汉书·沟洫志》。后人有"河徙砥柱"的说法，实则是念了讹本，讹上加讹，致成笑谈。可参考《禹贡·锥指》卷十三下。

〔15〕《汉书·沟洫志》。

〔16〕《国语·鲁语下》。

〔17〕我于1940年春在昆明写成《洪水解》初稿，主张洪水仅指黄河下游，禹治洪水主要的工程为对于黄河的治理。当时还觉得这是我个人的创见，抗战胜利后回北京，翻阅《船山遗书》，才知道王船山于二三百年前已经很清楚地说到这一点，非常兴奋，觉得只要细心探讨，即使暗中摸索，也会得到同一的结论，这就足以证明历史科学实有客观性，主观臆造绝不得为科学。现在把《遗书》中关于此问题两段抄录于下，以备参考。

《书经稗疏》卷一"决九川"条下说：

禹之治水，其事凡二，先儒多合而为一，故聚讼而无所折衷。《尧典》所谓"洪水方割"者，大抵河水为害也。龙门未凿，河之上流壅滞于冀、雍之域；九河未宣，河之下流淤漫于兖、豫之野；而兖、豫之患为尤甚。盖河自出太行而东，南北两岸平衍沙壤，水无定居，随所奔注，辄成巨流。故禹既治壶口，分播九河，则水患息。孟子亦以"疏九河，瀹济、漯"为首功者，此之谓也。大河既平，中原底定，人得平土而居之，此则治滔天之洚水者其一也。若禹所自言"决九川，距四海，浚畎浍，距川"者，则洪水既平之后，因以治天下之水，为农计也。故曰："烝民乃粒"，又曰："荒度土功"。《论语》亦曰："尽力乎沟洫"。而《禹贡》所纪定田赋，"六府孔修，庶土交正"，不复以民免昏垫为言。此则遍履九州，画其疆场，作其沟浍，涝患可蠲，旱亦获济。故《诗》称之曰："惟禹甸之"，此以开三代井田之基者又其一也。所以然者，当禹之时，大河北流，未与淮通，而南条诸水限以冥厄、潜、霍、楚塞诸山，则势不得与江、淮相接。至荆之南土，梁之西陲，较豫、兖之野，高下相去又不知几百里。使浩浩滔天，漫及荆、梁，则兖、豫、青、扬深且无涯，不复有人矣。若云大河、江、淮及诸小水同时各涨于其地，则必天下同时皆苦淫雨。而河源远出绝域，彼中晴雨必无一揆之理。江、汉之涨则因雪液。河水莫大于汛水，在春夏之交。汉水盛于夏；江水盛于秋；其他小水多盛于春。此涨彼落，不能九州而同，况九年而如一日也。雍、梁、荆之地山高岸峻，水即壅泛，不足为民患。何必措力于随盈随涸之流，以自劳而劳民也哉？然则九川之决、畎浍之浚，平土也。龙门之凿，九河之播，平水也。舜曰："禹平水土"，两纪其功也。先后异时，高下异地，浚治异术，

合而为一则紊矣。

《四书稗疏》"洚水"条下也说：

洚本音户工切，与洪同音。许慎曰："水不导道也"。洪水者洪河，谓黄河也。当禹之时，河水骤涨，险阻淤塞。其上流则滞于龙门，横决晋地。已而畜极妄行，随处坌出，不循故道。河本东行，逆流而北，邢、魏、曹、濮之间汇为泽国，故曰："氾滥于中国"。中国者冀、兖也。大名、广平沙碛平衍，尤为洚水之所潴。故《禹贡》云："东过雒汭，至于大伾；北过洚水，至于大陆"。洚水本为不遵道之水名，而以名大伾、大陆间之水者，以此为洚水之所尤聚也。《孟子》释《书》言"洚水者洪水也"。九州之水河为最大，谓之洪流。故申明洚水之所自，实河水之洪流也。禹治水凡二：一治洚水，专于河；一涤九州川浍以行水利，节旱涝，则江、淮、汝、汉皆治焉。传注往往混合，愚于《尚书稗疏》言之群矣。绎《孟子》洚水洪水之旨尤为显微。《集注》言"洚洞无涯之水"，则言洚水已足，又何劳孟子之释哉？

我觉得船山所论，除凿龙门一说，还为古说所牵掣，未能明辨以外，余下的全很精确。就是对于龙门，他也只说"壅滞"或"淤塞"，他措词似乎也很有斟酌，并不相信原无水道而禹开始斧凿。

# 中国古史上神话与传说的发展*

◯郑师许

历史原为无始终的科学。因为人类初生，没有文字和记事的方法，及至知识进步，有意追求古代的遗迹，那时去古已远，真相不易明白，只有片段的传说，文学家便拿来组成有系统的史料。或者聪明的巫祝造为谣言以欺骗一般民众，以求达其统治的目的；后世史家搜集这项材料，不忍舍弃，权且认为是上古的史料。故各国古史如希腊、印度，无不满载着神话与传说。我国为古代六大文明国之一，历史悠久，当然也不能逃出这个公例。

我国神话与传说，最初见于《楚辞·天问篇》；如：

> 遂古之初，谁传还之？上下未形，何由考之？冥昭瞢暗，谁能极之？冯翼惟像，何以识之？明明暗暗，惟时何为？

---

* 本文原载《风物志》(集刊)，1944年1月31日，中国民俗学会出版。现据重庆风物志社版。

阴阳三合，何本何化？圜则九重，孰营度之？惟兹何功，孰初作之？斡维焉系？天极焉加？八柱何当？东南何亏？九天之际，安放安属？隅隈多有，谁知其数？天何所沓？十二焉分？日月安属？列星安陈？

便是对于天地开辟，日月星辰诸神话与传说，有所不满，而发为疑问。其下文便接叙鲧禹治水，羲和御日，尧时大旱。夷羿革夏，直至吴光争国，爰出子文，诸史实。其中所言，在半疑半信之中，所以《天问》一篇，实可说是我国片段古史总集。大约在春秋战国之际，我国人文思想日趋发达，古代的神话与传说，已不为缙绅所乐道，而民间口碑流传尚属盛行，南方新兴文人乐其怪诞，因而尽量搜集，编缀成书，故迄今尚得保存。这与希腊的史诗，印度的四吠陀，同出一例。

其他若《楚辞》的离骚》，《招魂》，及《庄子》，《吕氏春秋》等战国晚年诸著作，都颇含有这类的神话与传说。儒家诸书，号称不语怪力乱神，故《尚书》、《春秋》诸古史，于这类材料，概从删削。司马迁所谓"《尚书》独载尧以来……孔子所谓，宰予问五帝往及帝系姓，儒者或不传，"是也。惟《诗经·商颂》的《玄鸟》篇，《大雅》的《生民》篇尚存多少史事化的神话与传说的痕迹。

秦汉以后方士学日盛。杂家如《淮南王书》，纬书如《春秋元命苞》，《春秋命历序》，《春秋连斗枢》，《春秋保乾图》，《尚书中候》，《易通卦验》，《易乾坤凿度》，《礼含文嘉》，《诗含神雾》，晚出诸书如《神异经》，《说苑》，《列女传》，《山海经》，《论衡》，《穆天子传》，《竹书纪年》等，这类的材料，日益丰富。如《淮南子·天文训》云：

天墬未形，冯冯翼翼，洞洞灟灟，故曰太昭。道始于虚霩，虚霩生宇宙，宇宙生气，气有涯垠。清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竭难，故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。

说明天地从浑沌的状态，因时间的发达而剖判，以生万物的过程。与"易有太极，太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦"的《易经》思想相同，而为抽象的宇宙开辟论。同书《精神训》又云：

以天为父，以地为母。

《论衡·说日篇》则谓：

天地夫妇也，合为一体。

由抽象的宇宙开辟而为拟人的宇宙开辟论。然当时民间的传说与神话尚属素朴，故仅能以父母夫妇的人间事象譬况天地。

及至佛教东来，印度的神话传说流入中国，学者之间，受了这些影响，各家著书立说，莫不竞尚夸耀，以示博闻。如，昔郭璞《玄中记》、张华《博物志》、王嘉《拾遗记》、干宝《搜神记》、梁宗懔《荆楚岁时记》，任昉《述异记》、吴均《续齐谐记》等，莫不开始从神话与传说的素朴的型态及片段的材料组织成系统化与神秘化。如《述异记》云：

盘古氏天地万物之祖也，然则生物始于盘古，昔盘古之死也，头为四岳，目为日月，中脂膏为江河，毛发为草木。秦汉间俗说："盘古氏头为东岳，腹为中岳，左臂为南岳，右臂为北岳，足为西岳。"儒说："泣为江河，气为风，声为雷，目瞳为电。"古说："喜为晴，怒为阴"。吴楚间说："盘古氏夫妻，阴阳之始也"。今南海有盘古氏墓，亘三百余里，俗云："今后人葬盘古之魂也"。

神话与传说的记述，比之秦汉时代，来得有声有色。即当时史书如皇甫谧《帝王世纪》和《晋书》，《宋书》，《南齐书》，《南史》等正史，也于这些不经的神话与传说，视同真实的史料。直至徐整作《五运历年记》，《三五历记》，司马贞补作《三皇本纪》，则所说更为详尽。如，《五运历年记云》云：

元气濛鸿，萌芽兹始。遂分天地，肇立乾坤。启阴感阳，分布元气，乃孕中和，是为人也。首生盘古，垂死化身，气成风云，声为雷霆，左眼为日，右眼为月。四肢五体为四极五岳，血液为江河，筋脉为地里，肌肉为田土，发髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金石，精髓为珠玉，汗流为雨泽，身之诸虫，因风所感，化为黎甿。

《三五历记》云：

天地混沌如鸡子，盘古生其中，万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地。盘古在其中，一日九变，神于天，圣

于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈，如此万八千岁。天数极高，地数极深，盘古极长。后乃有三皇。

《补三皇本纪》云：

一说：三皇谓天皇、地皇、人皇，为三皇，既是开辟之初，君臣之始，图纬所载，不可全弃，故兼序之。天地初立，有天皇氏十二头，澹泊无所施为，而俗自化。木德王，岁起摄提，兄弟十二人，立各一万八千岁。地皇十一头，火德王，姓十一人，兴于熊耳、龙门等山，亦各万八千岁。人皇九头，乘云车，驾六羽，出谷口，兄弟九人，分长九州，各立城邑，凡一百五十世，合四万五千六百年。自人皇以后，有五龙氏，燧人氏，大庭氏，柏皇氏，中央氏，卷须氏，栗陆氏，骊连氏，赫胥氏，尊芦氏，浑沌氏，昊英氏，有巢氏，朱襄氏，葛天氏，阴康氏，无怀氏，斯盖三皇以来，有天下者之号。……故《春秋纬》称自开辟至于获麟，凡三百二十七万六千岁，分为十纪，凡世七万六百年，一曰九头纪，二曰五龙纪，三曰摄提纪，四曰合雒纪，五曰连通纪，六曰序命纪，七曰修飞纪，八曰回提纪，九曰禅通纪，十曰流讫纪。盖流讫当黄皇时，制九纪之间。

又云：

太皞庖牺氏，风姓，代燧人氏继天而王，母曰华胥，履大人迹于雷泽，而生庖牺于成纪。蛇身人首。……女娲氏亦风姓，蛇身人首，有神圣之德，代宓牺氏。……女娲氏

没，神农氏作。炎帝神农氏，姜姓，母曰女登，有娲氏之女，为少典妃。感神龙而生炎帝，人身牛首，长于姜水，因以为姓。……凡八代，五百二十年而轩辕氏兴焉。

合之洪水传说，旱魃传说，不特天地开辟及日月星辰山川河岳所由来，都有很好的解答；而且人类的出生和草木金石珠玉的生长变化举凡今日宇宙生成论，地质学，古生物学，人类学所亟待研究的问题，在这时也已有了主观的理论。

及宋罗泌著《路史》，清马骕著《绎史》，集合古史的神话和传说，冶为一炉，而条列之，排比之，于是我国古史上所缺乏的材料，渐次补足，使吾辈生千载之下，俨然如与羲皇并世，而眼见其嬗变的陈迹。正统的史家，加之其间所相信的《尚书·典谟训诰》和《史记》的《五帝本纪》、《夏本纪》，《殷本纪》，《周本纪》诸书，于是我国的古史遂得以全部成立。

---

**郑师许**，历史学家。神话方面的论文有《中国古史上的神话与传说的发展》(1944)等。

# 灶神考*

◯杨堃

## 一、论灶与蛙之关系

讲灶神之起源最好是先从灶之一字讲起.因为严格的讲没有灶是不会有灶神的。《说文解字》云:"竈炊竈也,从穴,鼀省声,则到切.竈竈或不省"。[1]这是说灶字的写法有二:或作竈或作竈。至于穴下之黽或鼀究系何物,并为何而作此形,此在《说文》内并无解释。然在《说文》以后两千年来的字学专家,却均认为灶字之下半是一个象形字。例如宋代徐锴《说文解字系传》曾言:

"竈炮灶也。从穴,鼀省。鼀,黽也,象竈之形。臣锴曰,穿地为灶。乜到反。竈或不省作。臣锴曰:竈,子兵

* 本文原载北平中法汉学研究所1944年出版的《汉学》第一辑。1986年校订。现据杨堃《民族研究文集》,民族出版社1991年版。

反”。[2]

按徐锴氏炮灶之说颇遭后人非难。因为大多数的学者全是遵守《说文》“竈，炊竈也”之说的。因我们现在不讲它，故可暂不讨论。然而“象灶之形”一说，却为一般字学专家所公认[3]，这乃是很值得注意的一件事。

我们若再将近来考古学内所发现的秦汉时代的一切陶灶拿来观看一下，那就益使我们相信灶之形状确与黿黽之属相似，故“象灶之形”一说，实有其实物之根据也[4]。

惟我们知道，讲灶之起源绝不能仅从陶灶算起。因为在未有陶灶之前一定先有土灶。此灶字之创造究始于何时现虽不得而知[5]，然而确能推断灶字不是一个象形字而且最初之土灶其形状恐亦仅与地臼相类，当不会如陶灶之象黿黽之形。因此之故吾人相信，“象灶之形”一说恐为后起之义，而最初之灶当非此形。然吾人所应注意者，乃陶灶为何要象黿黽之形？灶字为何而要如此写法？此在余看来皆大有意义在，而实有重新探求之必要。

德国叶乃度(Eduard Erkes)教授曾言：

最后，旧中国还认识一些特别的保护家庭之神。这些神灵都是和家庭的最重要的分子是一体的。在这些保护家庭的诸神之中，最贵重体面的便是灶神。按照灶字所形出之证据来说，乃是一个蟾蜍居于炉灶之中。在史前时代，灶神是有动物的形象的。此后又被中国人们想象为女性之神，在《礼记》之中中国人想象它是一位老妇。在《庄子》之中中国人又想象它是一位穿红衣的美丽的女郎。这些不同大概是因为各地方对于灶神之观念不同而来的。

后来灶神又被中国人们想象为是一位男性的神。这个情形直到如今还未改变。按照《仪礼》上所说的话来说，男子祭造肉食的锅台，妇女祭煮谷食的炉子(楚按：《仪礼·特牲馈食礼》一章内有："尸卒食，而祭饎爨雍爨"一句。而郑玄注云："旧说云：宗妇祭饎爨，亨者祭雍爨。"想叶乃度教授所云或即指此而言。)由此情形可令人推测，灶神在中国是有不同的性别的。而这个情形还是与在作饭的动作上头所现出来的原始的分工情形相适合。[6]

我认为叶乃度氏的意见，很值得重视。惟他说灶神原来是个动物，而其证据却仅有灶字之字形一项，殊觉论证太为薄弱。因据吾人之意，灶字之象形，乃后起之义也。

近见孔令穀氏《论社稷》一文，内有："灶则为蛙黽，祭灶即祭图腾祖。"[7]一语，此言颇为吾人所重视。可惜孔氏并未将证据示人，故孔氏有何根据而始得此结论吾人尚不得而知。但吾人亦相信，灶之本义当指鼃黽之属而言。而鼃与蛙本为一字，故鼃黽亦即蛙黽。惟蛙黽系指一物而言？抑指两物而言？前人尚无定说[8]。若据愚见则黽乃蛙之一种，即居于水者是也。故鼃黽乃指一物而言，亦即蛙或蛤蟆之谓。据吾人推测，最初的司灶者或灶之发明者，恐属于以蛙为图腾之民族。惟在此图腾社会之时，文字尚未发明，故如想在文献内寻出直接的论据，当然是不可能的。然而灶与蛙的关系，却可从许多方面均可看出。兹仅择其重要者，略述如下：

《酉阳杂俎》内有云："灶无故自湿润者，赤蛤蟆名钩注居之，去则止。"[9]姑无论钩注一名作何解释，则灶与赤蛤蟆的关系总是存在的。固然，仅此一项，尚不足证明灶之来源即为赤

蛤蟆或钩注也。

《楚辞·天问》篇内有"臼灶生鼃"的故事，其文如下："水滨之木，得彼小子，夫何恶之，媵有莘之妇？"王逸注曰：

> 小子谓伊尹。媵，送也。言伊尹母妊身，梦神女告之曰："臼灶生鼃，亟去无顾！"居无几何，臼灶中生鼃。母去，东走。顾视其邑，尽为大水。母因溺死，化为空桑之木。水干之后，有小儿啼，水涯人取养之。既长大，有殊才。有莘恶伊尹从木中出，因以送女也。……列子曰："伊尹生乎空桑"，《注》云……有莘氏女子采桑，得婴儿于空桑之中，故命之曰伊尹，而献其君。令庖人养之，长而贤，为殷汤相。与《注》说小异，故并录之。[10]

按臼灶二字，一般均认为臼与灶，系指二物而言。然余个人之愚见，则认为臼系一形容词，臼灶乃指臼形之土灶而言。盖古时之臼与灶，皆掘地而为之，而灶形如臼，故曰臼灶，换言之，臼灶乃灶类中之一种，亦即最古式之土灶也。至所谓"臼灶生鼃"者，此在余看来，乃臼形之土灶，忽而生蛙之谓也。盖臼形之土灶本系挖地而为之，故有生蛙之可能[11]。而且以理推之，似应先有蛙灶之神话作为背影，然后始有臼灶生蛙与伊尹生于空桑而养于庖人之传说也。

《庄子·达生》篇内曾言："沈有履，灶有髻；户内之烦壤，雷霆处之！东北方之下者，倍阿，鲑蠪跃之……。"

关于灶有髻一句，今暂不谈。但关于鲑蠪一词，且看马叙伦先生的意见。其言曰：

一本作蛙，正字又当作鼀。鼀，《尔雅》属鱼类，故遂妄鱼，而与河豚混矣。……而《广雅·释鱼》"苦蚩""胡猛"蛤蟆也。此鼀蚩连类，疑当如《广雅》说为蛤蟆。古说蜥蜴能变化，蛤蟆能升天吐雹，故以为神耳。[12]

吾人应先记住马氏释鲑蚩为蛤蟆并谓蛤蟆能升天之说，暂时不加讨论。然而因为此处所说的鲑蚩，又使吾人想到《白泽图》内所说的傒龙。其言曰："故室之精名傒龙，状如小儿，长一尺四寸，黑衣赤帻，带剑，持戟，呼其名则去。"[13]同时，还可想到《论衡》内所说的青龙。其言曰："宅中主神有十二焉，青龙白虎，列十二位。"[14]因为在余看来，傒龙，鲑蚩与青龙，恐皆是一音之转。而傒龙既可以是"故室之精"，青龙又可以是"宅中主神"之一，则鲑蚩如为家鬼之一，或者亦正是吾人所要讨论的灶鬼或灶鬼的祖先、蛙或蛤蟆，想亦均有可能也。况灶神可以镇宅，此亦系最早的一种传说。至少，在宋时已经见之于著述。如《夷坚志·史省斡》条云：

"予乃住宅土地神也。今闻足下治第舍，愿贡诚言"。史曰："敢问何谓也？"曰："此屋为怪魅所据，其类甚繁。然岂亦能与人竞？……君既正人，居之何害？特当徙房于东南隅，而以故房为庖厨，必可奠枕。"[15]

其所谓庖厨可以镇宅者，当然指庖厨之内因有灶神之故而言也。若再与《白泽图》及《论衡》所记者合而观之，则灶神或灶神近祖，有为鲑蚩或蛤蟆之可能，不益显然乎？

然至此，或者有人要问道：如果鲑蚩既是蛤蟆而又是灶

神，然则“灶有髻”一语，应作如何解释耶？余乃答之曰：灶神的来源，本来不仅一个，如《癸巳存稿》所云：

> 《荆楚岁时记》云，灶神名苏吉利。《魏志·管辂传》云，王基家贱妇人，生一儿，堕地即走入灶中。辂曰：直宋无忌之妖，将其入灶也。《史记·封禅书索隐》引《白泽图》云：火之精曰宋无忌。吉忌俱近髻。[16]

是承认髻之前身乃是火精。而火精或火神亦为灶神之来历之一，余以下还有论述，今暂从略。惟讲到火精的宋无忌，又不免使吾人联想到水精的庆忌。《管子·水地》篇有云：

> 涸泽数百岁，谷之不徙，水之不绝者，生庆忌。庆忌者，其状若人，其长四寸，……此涸泽之精也。[17]

在《管子》以外之讲及庆忌者，尚有《白泽图》、《搜神记》及其他诸书。此处恕不详引。然辐从水精庆忌，却很容易联想到灶神夫人之卿忌。据《酉阳杂俎》云：“灶神名隗，状如美女。又姓张，名单，字子郭。夫人字卿忌，有六女。”[18]庆，卿二字，不仅音同，而且古亦通用。如庆云亦作卿云，即其一例也。从此看来，灶神夫人纵非来自蛙属，却亦有来自水族之可能。而《酉阳杂俎》时代之灶神夫人与《庄子·达生》时代之灶神髻，似亦系出自同源，自一传说内分化而来。盖社会文化自从母系制演变为父系制之后，男性之灶神即应运而生。而原有之图腾灶神或女性灶神，如不全被淘汰，而仍得侧身于灶神之旁，变作灶神夫人，此亦事理之常，不足为怪。惟庆忌与鲑蠪之关系究系

如何，余尚未能考出，颇为遗憾。然而无论如何，在髻为灶神之时，鲑蛋已被革去灶神之职，退居于东北方之下，落魄为一个无名的小鬼。此正如俗谚所云，"一朝天子一朝臣"，人神一理，无足怪也。

《夏小正》云："鸣蜮。蜮也者，或曰屈造之属也。"清黄相圃《夏小正分笺》释之曰：

> 黄《注》曰：《淮南子》"鼓造辟兵"。许慎《注》，"鼓造，盖枭也，亦曰蛤蟆"。屈造即鼓造与？毕秋帆考曰：《诗》有"戚施"，《说文》作鼀鼁。鼀与造古声相近。然则造即鼀字矣。丁小雅曰："屈造戚施，鼀䵶象其状，蜮、蛤、鼀象其声。颇能鸣，屈造不能鸣，故云之属。"模案，古文造竈通，而鼀与竈形相近，故又伪作造。[19]

从此看来，蜮即屈造[20]，亦即蛤蟆之属。而屈造亦作鼀鼁，造字亦即鼀字，而古文造灶相通，故灶亦训为造。如《释名》云："灶，造也，创造食物也。"[21]此虽后起之义，然而灶造二字本为同音，甚或本为一字，从此亦可看出，此亦蛙灶之说之一佐证也。而且因为讲到蜮，乃又使吾人想到《周礼·秋官》之《蝈民》篇。因为蜮与蝈本为一字，前人辨之已详[22]。《蝈氏》篇云："蝈氏掌去鼃黽，焚牡蘜以灰洒之则死"。郑《注》云："牡蘜，蘜不华者。齐鲁之间，谓鼃为蝈。黽，耿黽也。蝈与耿黽，尤怒鸣，为聒人耳，去之"。[23]

同时吾人还可联想到《山海经》内所说的蜮山及蜮人。如《大荒南经》云："有蜮山者，有蜮民之国，桑姓食黍，射蜮是食。有人方扞弓射黄蛇，名曰蜮人。"[24]从此看来，蝈与鼃黽盖皆为蛙，因系同类，故蝈民始有去鼃黽之资格。此从图腾社会之

信仰而言，恰如谚语，“大鱼吃小鱼”或“大虫吃小虫”之说，如不同类，反不能相食也。此虽与灶无关，然而蝈氏既号为氏，并掌鼃黽之职，而且在《山海经》内又有蜮山与蜮民之说，则其为图腾氏族之可能性，当更为显然矣。若再与《夏小正分笺》合而读之，则蛙灶之假设，宁非益觉可信耶？

上引《酉阳杂俎》“赤蛤蟆名钩注”一句，余颇疑钩注一名恐与蟾诸或蟾蜍有关。考蟾蜍一名，《尔雅》作蟾诸。其文曰：“鼁䵹蟾诸，在水者黽。”

《十三经注疏》云：

> 释曰：此有多种鼁䵹，一名蟾诸。郭曰：似蛤蟆，居陆地。《淮南》谓之去蚥。然蟾诸非蛤蟆，但相似耳。案《本草》蛤蟆，陶注云：此是腹大，皮上多痱磊者也。蟾诸亦类此。《抱朴子》曰：蟾诸寿三千岁者，头上有角，颔下有丹书八字。《玄中记》云：蟾诸头生角者，食之寿千岁是也。其居水者，名黽。一名耿黽，一名土鸭。状似青蛙，而腹大为异。陶注《本草》云：大而青脊者，俗名土鸭，其鸣甚壮，即此黽也。陶又云：一种小形，善鸣唤，名为鼃者，即郭云青蛙者也。[25]

从此看来，蟾诸似蛤蟆而系陆居。而灶字之写法，系从黽而兼从穴，殆亦陆居或穴居之一证欤？

按另据《格致镜原》引《本草》云：“蛤蟆一名蟾蜍，一名䶂，一名去甫，一名苦蠪。”[26]而此处所说的苦蠪，当即《庄子·达生》篇之所谓鲑蠪。是鲑蠪为蛤蟆亦为蟾蜍，而蟾蜍与蛤蟆实为一物也。

又据《蟫史》所言：

诸书皆分蛤蟆蟾蜍为二物，以为蟾蜍大腹癞背，不能跳跃，亦不善鸣。吟蟆小于蟾蜍，能跳，接百虫，善鸣。然予村居之事，细视科斗渐大脱尾生足而登陆，至四五月，则居稻田内，好鸣能跳，接百虫而食之，经年方老。好居人家下湿地，夏夜则出食虫，而不能跳矣。亦不鸣聒人，呼为蛤霸。其实一物，老幼殊质，春夏异时，遂分二物也。[27]

盖从民间动物学之观点而言，确有混蟾蜍与蛤蟆为一物者矣。因此，乃又使吾人联想到蟾蜍奔月的故事。据张衡《灵宪》云："羿请不死之药于西王母，嫦娥窃之以奔月。……遂托身于月，是为蟾蜍。"[28]此外，尚有《宣室志》讲蛤蟆的一段故事，亦颇值得注意。其言曰：

唐李揆乾元中为礼部侍郎，尝一日忽闻堂中有声，极震若墙圯。惊入视之，见一蛤蟆俯于地，高数尺，魁然殊状。揆命家童以巨缶盖焉。有解者曰：夫蛤蟆月中之虫，亦天使也。今天使来公堂，岂非上帝以荣命付公乎？其明，启而视之，已亡见矣，后数日，果拜中书侍郎平章事。[29]

今吾人若从蟾蜍奔月与蛤蟆为月中之虫，并为上帝天使之两传说，而联想到灶神，则灶神之名虽有多种，然有的说是名禅字子郭，有的说是姓张名单字子郭。而禅或单是否均与蟾蜍之蟾一音相近？而且灶神上天之传说，在现在所流行者固然

是每年一次，不曰腊月二十四，即曰腊月二十三。然在汉晋时代的传说内，却是每月一次。如《太平御览》云："《万毕术》曰：灶神晦日归天，白人罪。"[30]《抱朴子》云："月晦之夜，灶神亦上天白人罪状。大者夺纪。纪者，三百日也。小者夺算，算者，三日也，或作一日。"[31]唐段成式《酉阳杂俎》内亦云：灶神"常以月晦日上天白人罪状。大者夺纪，纪三百日。小者夺算，算一百日。故为天地督使，下为地精。"[32]

固然，我们另有理由，可以证明灶神每年上天一次之传说，亦当有一极古的历史。然而每月上天一次之说，却亦未便指为汉晋时人之所创。盖二说之来源如果不同，即可并行而不悖也。因此，乃使吾人想到，嫦娥奔月与灶神上天，是否均与蛤蟆升天以及蛤蟆为上帝天使之传说有点渊源？换言之，如谓前两传说均系由蛙之传说演变而来，殆亦而来，殆亦可通欤？

总而言之，从以上数则合而观之，则灶与蛙之关系，当非出自偶然者。因此吾人乃得一假设焉。谓竈字之从穴与黽者。穴与黽二字虽均为象形，而灶字则属会意。所谓会意者，盖在造字之初已有一种传说，谓司灶者或灶之发明者则是黽族。而此黽族居于穴内，亦即营穴居生活的图腾氏族之一族，故竈字始从穴与黽，而有如此之形象也。

至此以黽或蛙为图腾之氏族，在历史的传说内究应属于某族，并应属于某一时代，现吾人尚不敢妄为猜想[33]。惟吾人相信，陶灶之象形与灶字之会意，乃皆系以此种传说为背影者。而上述五证，即可视为此种传说的一些残遗。惟所谓残遗或遗留(survivance)者，亦仅是崩溃后的一些残影而已。若想根据此种残遗，以重造图腾社会之全貌，则至少在现有的知识情况之下，恐理论多而事实少，或不免为历史学者所讥笑矣。

## 二、灶之名称与类别及其演化，

灶神之起源或可从图腾社会说起，然而灶之一字，则却是比较晚出的。从图腾时代至灶字之出现时代，其年代究有多少，现虽不能断言。然而以理推之，至少亦当在数千年以上。在此长的时期中，因为民族与方言之不同以及文化演进之关系，余相信灶之名称恐有多种，而灶之形状及其资料，亦各不同。惟此段历史乃属于原始时代。书缺有间，实物缺乏，欲作系统之叙述，现尚非时。然而古籍中所保存者，吉光片羽，亦颇珍贵，故亦不应忽视之也。

《事物异名录》云："《苍颉篇》：楚人谓灶曰寤，又作寤。《博雅》：寤谓之灶。"[34]是灶之一名因方言而不同也。

又烓字，《说文》释为行灶，而徐灏《说文解字注笺》云：

《尔雅·释言》"煁，烓也。"郭《注》"今之三隅灶"。邢《疏》曰："三隅灶者，盖如今之风炉，形如笔筒，缺其上口，为三角以受风，谓之风灶。形制大小，随人所为。舟车皆可携带。故《说文》谓之行灶也。今登来人谓灶为融烓，其音正作口颖切，此古音矣"。[35]

朱骏声在《说文通训定声》内亦言：

烓，行灶也。从火，圭声。……《诗·白华》："卬烘于煁"。《传》，"煁，烓灶也"。按三隅灶如今火炉，非饮食之灶。[36]

从此看来，是古人亦名火炉为灶。灶之种类不一，功用自亦不同。非饮食之灶，亦名曰灶。此点极应注意。因吾所论之灶神，乃五祀之一，其最初之功能即仅在主饮食一项。非饮食之灶，则不在本题范围之内，故不论述也。惟有一点，尚须一言。今灶之俗写作灶，殆亦与行灶之煁有关欤？

因烓而想到煁。此亦火炉之类，仅可照物，非为饮食之灶。盖与烓，名虽异而实一物也。故不多述。但在《说文解字诂林》内，煁字之后，则为燀字。引《说文》云："燀，炊也。从火，单声。"《春秋传》曰："燀之以薪"。而《说文引经证例》则谓："炊，爨也。爨字上像灶形，中从林收推内之。从火。是以薪之说也"。[37]如果爨可释为爨，自亦可训为灶。因爨与灶二者实一物也。关于爨字的各种解释，《说文解字诂林》引证颇详[38]，此处想不多述。惟《仪礼·特牲馈食礼》篇："主妇视饎爨于西堂下"一句，郑玄《注》曰："炊黍稷曰爨，宗妇为之。爨，灶也"。贾公彦《疏》云："爨，灶也者，周公制礼之时谓之爨，至孔子时则谓之灶"。[39]贾氏之言如果可信，则爨乃灶之一名之前身也。若再以古籍证之，在《诗经》、《仪礼》、《周礼》、《周易》，诸书内均无灶字。而爨字则常见，并有不作动词，而作名词之用者。是贾氏之言当属可信。因此之故，吾人乃想到不仅爨为灶之前身或为较灶为早之一种方言，而燀当亦为灶之前身之一，或亦较灶为早之一方音也。《酉阳杂俎》云："灶神姓张名单"，《事文类聚续集》曰："灶君名禅"[40]，单与禅，是否皆燀之一音之转耶？今所谓灶神名单或禅者，又安知非从燀之崇拜之演变而来乎？

今从燀与爨再说到奥。关于奥神的解释，为孔子以来学者聚讼莫决之一大问题。兹为篇幅所限，仅能择其重要者，略述于下：

《礼记·礼器》篇有云:“孔子曰:臧文仲安知礼!夏父弗綦逆祀而弗止也!燔柴于奥!夫奥者老妇之祭也,盛于盆,尊于瓶。”郑玄《注》曰:“奥,当为爨字之误也。或作灶。……时人以为祭火神乃燔柴。老妇,先炊者也。盆瓶炊器也。明此祭先炊非祭火神,燔柴似失之”。郑氏认奥为爨,并以爨为老妇之际。然此说殊难成立。先儒驳者已多,此处不必赘述。但孔颖达《疏》云:

> 爨者是老妇之祭,其祭卑。唯盛食于盆,盛酒于瓶。卑贱若此,何得燔柴祭之!故:郑《注》谓奥当为爨也。祝融并奥及爨,三者不同。祝融乃古火官之长,五祀之神,祀于郊。奥者,正是灶之神,常祀在夏,以老妇配之,有俎及笾豆,设于灶陉。又延尸入奥。爨者,宗庙祭后直祭先炊老妇之神,在于爨灶。三者所以不同也。[41]

孔氏所言,吾人如未误解,是灶神有三:一为火神,祝融是也;一为奥神,亦即灶神;此外,尚有爨神,亦即老妇之祭。其所谓以老妇配之者,即当指此爨神而言也。

孔氏所说的火神及灶神,吾人可暂不问。但他既确指爨神为先炊或老妇,即似应仅有一位爨神才对。然郑玄注《仪礼·特牲礼》篇内有云:“旧说云:宗妇祭饎爨,烹者祭饔爨”。[42]则又当作如何解释耶。而全祖望曾言:

> 考古人爨祭之礼,其神一为饎爨,宗妇祭之;一为饔爨,烹者祭之。俱在庙,祀尸卒食之后。而不闻先炊有二,是则古人盖别有奥神,康成之说非也。[43]

是全氏确认爨神为两位矣，盖饎爨属女性，故宗妇祭之；饔饎属男性，故烹者祭之也。然此两爨神者，是奥灶两神乎？抑奥灶两神之外，另有两位爨神乎？此则全氏未曾言明。然从其行文之语气推之，则似饎爨即是奥神，亦即先炊之祭，而饔爨则指灶神而言也。至此灶神之来历如何，全氏虽亦未曾指明，然以意度之，则又当指火神之祝融矣。盖关于灶神的来历，在汉时已有两种不同的传说：一为先炊说，郑玄、应劭等主之。一为火神祝融说，许慎、《淮南子》等主之。当时颇多争论，无所折衷。至唐孔颖达作《礼记疏》，乃倡祀火神而以老妇为配之说，此种争论始得调和。唐宋以来，一般经学家，咸以孔氏之说为宗。至最近，陈陆氏在《灶》一文内尚言：

> 祝融似是火的发明家，老妇似是熟食的发明家，熟食是不能离开火，所以祀火以老妇配，而祀老妇也要祀火，民俗相沿，淆而不分，因而遂有这不同的传说。[44]

是仍以孔颖达祀火神而以老妇为配之说为宗也。然有一点，陈氏似未注意：老妇之祭如果仅是火神之配，然则"奥尊而灶卑"之传说，又将作如何之解释乎？

按《论语·八佾》篇有云："王孙贾问曰：与其媚于奥，宁媚于灶，何谓也？子曰：不然。获罪于天，无所祷也！"[45]由这一段文字看来，是在孔子之时已有奥尊而灶卑之传说。王孙贾发问之理由，盖谓既然是奥尊而灶卑，然而一般之媚神或祈福者，反而不求之奥，而求之灶，其故安在哉！而孔子之答语乃是仅信天而不信鬼神，故所答实非所问也。

另如清采蘅子《虫鸣漫录》内亦曰："奥为中溜，有类于君；灶为日用所须，有类乎臣"。[46]奥与中溜之关系，今可暂不讨论。然以奥比君，以灶比臣，是在晚清时代尚有"奥尊而灶卑"之传说也。如果奥为老妇之祭，并系火神之配，今配角反较正角为尊，此在余看来，固然亦有可能，因余另有理由在。然在一般先贤视之，岂可通乎？

从余之观点而言，奥灶原为一种，只因是代表两个不同的阶段，故有两种不同的神话与传说。历代学者因昧于此种演化之理，故聚讼纷纭，莫衷一是。而为历之阶者，则似应从孔子说起，因孔子曾以"燔柴于奥"责臧文仲之失礼。因而乃引起后儒对于奥灶之争。然在吾人看来，其失却在孔子。盖孔子生于封建社会之内，仅知燔柴为祭天神之礼，而不知在原始社会之内，凡举行祭祀时皆燔柴，固不仅以祭天为限也。如《吕氏春秋·季冬纪》云："乃命四监收秩薪柴以供寝庙及百祀之薪燎"。[47]即一例也。关于燔柴之此种意义，近人陈陆氏已有专文发表[48]，请读者参考之，此处恕不多述。

其次讲到孔子对于奥神的解释，孔子曰："夫奥者老妇之祭也。盛于盆，尊于瓶。"此在余看来，孔子并未讲错。盖在孔子时代，尚有奥为老妇之传说也。然所谓奥为老妇者，似可证明在男性的灶神之前，尚有一女性灶神之时期。此从社会演化之观点而言，在宗法社会之前母系社会之时代。在母系社会之时，妇女地位比较优越。氏族大权，操诸妇女家长之手。灶既为全氏族饮食及生命之所系，自然会被视为神圣而崇拜之。而司灶之责，当然亦在妇女之手。在此种社会内，如尚带有图腾主义的信仰，并如以灶为图腾，则灶即与祖先（当然指母系的先妣，那些半人半兽或半人半神的先妣而言）会成为一物，或

一物之二型。在如此情形之下，灶神与先炊乃一神而非二神。既是氏族之祖，而同时却亦是氏族的保护神。至以先炊为配之说，乃封建社会以后之产物，已远非母系时代之本来面目矣。而孔子谓奥为老妇之祭，自亦仅能代表封建时代之社会意识也。惟有一点，尚须指明。即祭奥而盛于盆，尊于瓶，用盆瓶诸饮器以为祭，此在原始时代，原属当然应有之现象，实丝毫不带有卑贱的意味。试想春秋时代，尚有“神不歆非类”之传说，若更上而推及氏族之时代，祭灶神而用炊器，岂会有何卑贱之意乎？惜乎孔子虽被称为天纵之圣，其思想亦不能超出其时代。又何怪后儒之聚讼哉！

然孔子谓奥为老妇之祭，据余之推测，此当为孔子时代之一种传说而已。而当时民间之实际生活与实际信仰，恐灶神已早由奥分化而出，并已迁居于东厨之内，而与奥早已脱离关系矣。盖社会生活由原始时代而进入封建时代，家族制度亦同时由母系组织进而为父系组织。在此种演变之后，奥仍为家长祀神之所在，故亦为家宅内最尊之处所。惟所谓家长者已改由男性充任之，而灶则移居于东厨之内，仍主饮食之事，虽亦遂此演变，变作男性之灶神，然其地位，则仅为五祀之一。而厨房又为妇女出入之所，妇女至此已成俗凡之物，灶既常近妇女，自亦影响其尊严。故如《礼记·玉藻》篇有所谓“君子远庖厨”之说，此据余之解释，恐亦带有阶级观念在内。而灶神既为庖厨之神，即为君子所不近，若与奥相较，自然地位较为卑下。故“奥尊而灶卑”之说，乃系当然之事实也。如朱熹所云：

> 凡祭五祀，皆先设主，而祭于其所；然后迎尸，而祭于奥。……如祀灶，则设主于灶陉，祭毕而更设馔于奥，以迎

尸也。[49]

即可充分表示此种制度矣。在此种情况下，奥字之解释，或曰："奥者，神所居也"，或曰："奥者，室中隐奥之处也。"再不然，或曰："室之西南隅，宛然深藏，室之尊处也"[50]即皆可通，然皆未言及灶神也。因此之故，顾亭林乃有"奥何神哉?"之疑，而《日知录》注内所引的，"奥本非神之说"[51]自亦可以成立矣。

以上虽证明奥为灶之前身，然而最初之灶，或者尚不名之曰奥，而另有其他之名称，亦说不定。如炮之一字，或即是最早之灶，恐亦极有可能也。如《格致镜原》内关于燔炮一项，则录云[52]：

> 《礼记》：古者未有火化，食草木之实，禽兽之肉。《礼含文嘉》：燧人氏始炮生为熟。《古史考》：古者茹毛饮血，燧人氏钻火，始裹肉而燔之，曰炮。神农时食谷，加米于烧石之上而食之。黄帝时有釜甑，饮食之道始备。《管子》黄帝钻燧以熟荤臊，民食之，无腹胃之疾。

此类记载，在吾人看来，虽仅有传说的价值，然若善为利用，则灶与灶神之起源及其演化，却亦可以从此探求焉。

盖洪荒时代，未有火化，自然尚无所谓灶也。而初有火化之时，如所谓钻木取火者，此不仅在中国历史上是一普遍之传说，即在今日之残存着原始习俗的民族内，仍不乏其实例。故燧人氏虽仅是一传说内的人物，而钻木取火与炮生为熟之发明者，以及此阶段之社会生活，则当均系史前史内必有之事

实，实不容吾人所否认也。因此之故，吾人如假定灶之发明者为燧人氏，似亦可以成立。而李尤《灶铭》有云："燧人造火灶。"[53]此燧人之来历虽不必深究，然而此一阶段文化之事实，则当属可信。惟燧人所造之火灶，据吾人之推测，尚不名之曰灶，而仅可名之为炮耳。

宋徐锴《说文解字系传》曾释灶云："灶，炮灶也"。此足证炮亦灶之一种，而最初之灶亦即名之为炮，甚或灶之一字，即系从炮之一音演变而来，亦颇可能也。惜后儒因固执《说文》炊灶之说，故不以徐氏之说为然。实则最能代表灶字之本义者，乃徐说而非《说文》也。

然则炮灶之质料与形状，以及其所在之处所，亦可得而闻欤？此乃考古学内之问题，应从实物一方而以寻例证，固不必纯事推想也。惟现阶段之考古学，对于此类问题之解答，似尚不能为力。若凭余之假设，则炮灶之质料当为土质，而炮灶之形状，在最初则恐并无定形。盖仅就地之宜，择其可避风雨，并便于取柴之处，燔柴而已。严格言之，尚无所谓灶也。仅至所谓烧石之时，则灶之初形始可出现。然其名称，恐仍名之曰炮，而不名之为灶也。至其形状，则当有类于臼形。盖最初之臼，当为地臼。而上章所论之臼灶，即当属于炮灶时期之灶型也。若更证之以今日之民俗，现今华北一带，用地臼舂米，今仍未废。就地而挖臼灶，亦颇流行。惟今既有釜甑，故须在臼灶之旁再挖一小穴以作出烟之用，而于另一旁边再挖一坡斜之穴道以为纳柴之口。此较未有釜甑时代之臼灶，盖以进步得多矣。至于上古时代之臼灶或炮灶，究应置于何处，据余之推测，则恐无一定之位置。如《礼记·礼运》所云："昔者先王未有宫室，冬则居营窟，夏则居橧巢"。[54]则冬季之炮灶，似应在穴居

之内，而夏季之炮灶则又当在林中避风之处，与便于取柴之所矣。惟山西万泉县荆村瓦渣斜所发现之新石器时代穴居遗址时，亦曾发现炉灶，而《史前史概论》著者岑家梧氏则言：

> 荆村尚发现炉灶三座，均在一处。由地层观察之：当时此等炉灶，设在地面。今已埋入土中约五尺。灶以泥土造成，分上中下三部。下部有一圆洞，洞口向东南，为通风口；中部有纳燃料之处。底有穿孔，为泄灰及通风用。旁边左右后三面，有墙高约一尺三寸，厚约五寸，墙上为上部，墙顶湾内悬空，为置鼎鬲之所。然炉灶不发现于地穴之中。又与炉灶连接之地面，似存共食遗址。[55]

但据余之推想，荆村所发现之炉灶，当属于烓煁之类，亦即有类于今日之火炉，恐亦可以移动。惟火炉亦可兼作炊爨饮食之用，其功用固不仅在取暖一项也。而且既云可以置鼎鬲，是至少已入于陶器之时代矣。而吾人所论之炮灶，则当远在陶器时代之前也。

在初期穴居之时，灶之位置究在穴之何处，此自亦大可注意之问题。因灶之所在，亦即灶神之所在也。灶如在直穴之当中，即在中溜之下矣。事实果如此，则灶神与中溜神即有合流之可能。而李玄伯氏所云："古人祭中溜亦仍是'祀火'的遗制。中溜亦极古时代火的位置。"[56]

即可证实矣。否则灶之位置，如系在穴内之一隅，或所谓隐奥之处者，则灶与中溜即不发生关系矣。然此乃考古学内之问题，须靠事实来解答。余对李氏之说之所以暂为存疑者，即此故也。

余既谓炮灶之出现，当求之于烧石制度之时，然则烧石制度之内容，亦可得而闻乎?《礼记·礼运》篇郑玄注内有云："中古未有釜甑，释米捭肉，加于烧石之上而食之耳。今北狄犹然"。孔颖达疏曰：

> 中古之时，饮食质略，虽有火化，其时未有釜甑也。其燔黍捭豚者，燔黍者以水洮释黍米，加于烧石之上以燔之，故云燔黍。或捭折豚肉加于烧石之上而熟之，故云捭豚。孔颖达并言：此云中古者，谓神农也。[57]

此关于烧石之说之见于经传者也。郑氏云"今北狄犹然"，余一时尚未寻出其根据。但从民族学之观点而言，则烧石之说乃原始时代未有陶器之前之一比较普遍的制度，其方法虽不尽同，然其时未有釜甑，释米捭肉，加于烧石之上而炙之，或将烧石放于盛水之竹器内而煮之，则固大致均相类也。

若更以今之民俗证之，用烧石之方法以炙肉或煮食，固已早废，然用烧石之方法以烧砖，俗名"烧砖"以作冬夜暖被之用者，此在华北一带过去颇流行也。余想华北一带与郑氏之所谓北狄者，颇相接近，故"烧砖"之制殆亦北狄烧石之遗俗欤?

而陈陆氏于《释祡》一文内竟言：

> 郑氏所谓中古未有釜甑，释米捭肉于烧石之上而食之的"烧石"，大概即是灶一类的器物，或因尚未完全脱离石器时代的旧俗，而仍是用石凿成的所以呼作"烧石"，正未可知也。[58]

盖陈氏不知烧石之石是指石子而言，其方法是先将石子烧于火内，然后用烧石以烧食物，或炙或煮，则均较直意燎于火内者味美而且卫生，此乃初有火化之后较为进步的方法，亦即未有釜甑时代较为进步之炊爨制度也。换言之，烧石之功用是相当于釜甑，并不相当于灶。陈氏昧于此理，而以烧石之石，误会为石灶之石，故有"用石凿成"之说，此则不可不辨者也。

总上所言，吾人可以看出，灶在未名为灶之前，已有一段颇长之历史。如"燔柴"之燔，"燀之以薪"之燀，即恐皆与灶之起源有关。然而最为吾人所注意者，则是"炮生为熟"之炮。盖炮与庖为同音，而且可以通用，如《汉书·律历志》"炮牺氏之王天下也"一语之颜师古注曰："炮与庖同"[59]，即其例也。或谓火化而食，始于庖义故以为号。此虽属诸传说，然而炮为灶之前身，从此亦可看出焉。况庖之本义，本训作厨。而灶之本义则为炮灶。岂非灶由炮演变而来之明证乎？

惟炮之意义则有两训：一曰毛炙肉也，一曰裹烧之也。前儒对之颇为聚讼[60]。近人尚秉和氏则言："炮者裹肉而烧之，燎其毛使熟耳。"[61]此调和之论也。但在余看来，带毛炙肉与裹而烧之，乃代表两个不同阶段，故不应混而为一。盖带毛炙肉乃是最幼稚之熟食方法。裹而烧之，即已较为进步。而烧石之制，则又系从裹烧演进而来也。

炮灶之制虽可分为如此之三阶段，然在文化演进之阶段中，恐皆属于新石器时代以前或其初期，而不应较新石器初期为更晚。因新石器时代已有农业与陶器，而穴居与巢居之制即已为宫室制度所代替矣。故在灶之演化史内，新石器时代似已属于较炮灶更为进步之一阶段，而奥灶之出现，或即属于此时也。

在灶神之崇拜一方面，在炮灶之时期内，则当属于图腾主义之阶段。上一章所论之蛙灶，恐即是此期之产物。惟炮灶文化之领域极广，而蛙灶氏族之范围或极有限。盖蛙灶乃炮灶文化中之一枝，故不得谓一切炮灶文化皆为蛙灶氏族之领域也。因此之故，此阶段中之灶神崇拜，则应为具有氏族宗教特征之信仰，而不必全为蛙黽之崇拜也。从此观点而言，《周礼·天官》内所说的庖人[62]，与《姓氏寻源》内所引的庖氏、庖国与庖水等等[63]，实均具有氏族宗教之遗意。而包亦与庖字相通，此亦应为吾人所注意。如以上所说之炮羲氏或庖羲氏，亦尝写作包牺氏[64]，即一例也。此外若再从礼俗迷忌一方面来作观察，则《礼记·檀弓》内所云："掘中霤而浴，毁灶以缀足。及葬，毁宗躐行，出于大门，殷道也"。[65]

此在余看来，当系初民时代之遗俗，其起源则当远在殷墟文化之前。而其所以毁灶之故，即充分表现其氏族宗教之意义也。另如《杂五行书》内亦列有"用人故灶，凶"[66]之说，此在余看来，乃与人死而毁灶之俗来自同源。盖在原始时代，一个灶代表一个氏族。而原始人之一切社会生活与宗教信仰亦均以氏族之范围为边界。氏族同则姓氏同而宗教亦同。氏族异则全异。而彼此之相视，亦即往往成为仇敌矣。故某氏族之灶神，亦即某氏族之祖先与姓氏。而此灶神亦仅保护某氏族，并仅受某氏族之祭祀与崇拜。此氏族如灭亡，其灶神亦即同时而灭亡。而其物质之灶，当然亦无用矣。纵不毁之，亦无人敢再用之，或亦无人肯再用之矣。此乃人死而毁灶之本义也。至"用人故灶，凶"之说，特其遗制耳。直至今日，民间尚认为"老天爷"则各家均同，普天之下，仅有一位。而灶王爷则不然，每家一位，各不相同。故有"张家灶王不管李家之事"之谚。此殆犹

带有氏族宗教之遗意欤？然社会文化进入于新石器时代之后，因为发明陶器，而乃有所谓釜甑。则灶之形状自然有一改变，灶神之崇拜自然亦与前此者不同。而奥之为灶即当属于此期也。

在炮灶时期之灶神是图腾的，如蛙灶即一例也。在奥灶时期之灶神是女性的，如孔子所谓为老妇之祭者是也。盖社会演化由图腾时期进入于初期农业时代之后，社会大权操诸妇女之手，家族组织则为母系氏族或母系大家族(famille utérine indivise)制。司奥之职属于妇女，而奥灶之神自然亦是老妇或先炊也。

然社会之演进，并非至此而停止。农业技术逐渐进步之后，妇女地位即渐低下，而入于男权社会矣。在男权社会之内，家长属于男性。奥虽仍为敬神之所，然而一切神灵已均变为男性。而且灶神之外，尚有天地祖先诸神，其势力乃更大，其地位亦更尊。故灶神至此仅系五祀之一，而非五祀之长，自己主动或被迫迁出奥之圣地，而屈居于东厨之内矣。此奥灶之辨之所以兴也。惟此时之灶神，虽已变为男性，然尚未完全脱去母系时代之残影。如《庄子·达生》篇注内所云："灶神其状如美女，著赤衣，名髻也。"[70]即系此种背景下之产物也。仅在社会文化更为进步之后，国家之形态已经完成，男权之地位更为稳固，而灶神之容貌始完全确定为男性。或曰神农[67]，或曰黄帝[68]或更曰颛顼氏之子黎[69]。其传说虽有不同，然皆为一时期内之产物，则固无不同也。此后，社会愈演化，文化愈复杂，灶神之来历亦愈多，故灶神之姓氏与传说亦愈复杂而不一致。此当于下一章内论述之。

## 三、灶君爷之来历

民间所供奉之灶神，俗名灶王爷或灶君爷。考灶君之名或已见于战国之时代。如《战国策》云：

> 卫灵公近雍疽、弥子瑕，二人者专君之势以蔽左右。复涂侦谓君曰："昔日臣梦见君。"君曰："子何梦？"曰："梦见灶君！"君忿然作色曰："吾闻梦见人君者梦见日。今子曰梦见灶君而言君也，有说则可，无说则死！"对曰："日并烛天下者也。一物不能蔽也。若灶则不然。前之人炀则后之人无从见也。今臣疑人之有炀于君者也，是以梦见灶君！"君曰："善。"于是因废雍疽、弥子瑕而立司空狗。[71]

惟从其行文之语气而言，恐战国时代之灶神虽有灶君之名，然不为人所尊崇。故卫灵公闻之而"忿然作色"，而复涂侦复有"若灶则不然，前之人炀则后之人无从见也"之说也。

战国以后，至于西汉，汉武帝虽信李少君之言而亲祀灶。然而当时之灶神，却仅称作"灶鬼"。如《史记·封禅书》有云：

> 齐人少翁以鬼神方见上。上有所幸王夫人；夫人卒，少翁以方，盖夜致王夫人及灶鬼之貌云，天子自帷中望见焉。[72]

盖灶鬼之容貌当与《庄子·达生》篇注内所谓："灶神，其状如美女，著赤衣，名髻也。"者相类，而与现今民间所供奉之

"金灶"或灶王纸马，每作方面大耳，五绺长髯，头戴王冠，身着王服，双手捧圭，端坐于宝座之上者大有不同也。汉武帝所亲祀之灶神尚且如此，则卫灵公闻灶君之名而忿然作色，又何怪哉！

惟灶神在民间宗教内的势力，自两汉以后却是一天大似一天。据《隋书·经籍志》所言，梁简文帝撰有《灶经》十四卷[73]，今虽不传，但至唐时，灶神已有灶王之名，如李廓《镜听词》云："匣中取镜辞灶王，罗衣掩尽明月光。"[74]是也。而且唐时尚有"灶君皇帝"之说，如罗隐《送灶诗》曾云："一箋清茶一缕烟，灶君皇帝上青天。"[75]另据《辇下岁时记》所云："都人至年夜，请僧道看经，备酒果，送神，贴灶马于灶上，以酒糟抹于灶门之上，谓之醉司命。"[76]

考《辇下岁时记》之作者今虽失名，然知其为唐时人之著述，则无疑问。故唐时已有灶王纸马[77]流行民间，而且在民间宗教内，司命之神已为灶神所吞并。则"灶王爷"势力之大，可想而知矣。

从唐宋以来以至现今五祀诸神多被遗忘，惟灶神的名望，却是与日俱增，其势力亦是逐渐的扩大。如《灶王府君真经》有云：

> 灶王爷司东厨一家之主，一家人凡作事看的分明。谁行善谁作恶观察虚实，每月里三十日上奏天庭。……读书人敬灶君魁名高中，种地人敬灶君五谷丰登。手术人敬灶君百能百巧。生意人敬灶君买卖兴隆。在家人敬灶君身体康泰，出家人敬灶君到处安宁。老年人敬灶君眼明脚快，少年人敬灶君神气清明，世间人你何必舍近求远，游

明山过海滨千里路程！灶君前只用你诚心祝祷，无论你甚麽事也敢应承！只要尔存好心善行方便，我与你一件件转奏天庭。为名的保管你功名显达，为利的管保你财发万金，有病的管保你沉疾全愈，求寿的管保你年登九旬，求儿的管保你门生贵子，求妻的管保你天降美人。见玉帝我与你多添好话，祷必灵求必应凡事遂心！[78]

从此看来，灶王爷所司掌的职务不仅是饮食一项，亦不仅是一家之主，而且是凡人生日用所必需的希求，灶君爷全可使之满足。只要敬灶，一切全可遂心！游山过海，朝顶进香，亦全是多余的了。

灶王爷既然如此神通广大，他的来历一定不凡。盖现今民间所供奉的灶王爷，原是一位多元的与复杂的大神。他的来历不仅一种。除去以上两章所说的蛙灶与炮灶或奥灶之外，尚另有其他的来源在。兹特分述如下。

现吾人所首应提出者乃是灶神与火神的关系一问题。

吾人知道，灶神是火神抑是先炊，汉儒曾为此而争辩不休。唐儒孔颖达虽倡调和之论，谓祀灶是祭火神而以老妇为配，然亦不能自圆其说。此吾人在上一章内已经提到，兹不再赘。惟从民间宗教之观点而言，《东厨司命宝诰》一开始即言：

自在红光府，消遥碧焰宫；为五祀之灵祇，作七元之使者。运用而威分火德，辉煌而道合阴阳。[79]

而民间所供奉之"灶王纸马"亦有："东厨司命主，南方火帝君"之题款[80]。是皆明指灶神之为火神也。然若从另一方而

而言，灶神之外，尚另有所谓火神者在。即从民间之意识而言，似亦未尝将二者混为一物。因除祀灶之外，尚另有火神及火神庙，从未闻有将火神及火神庙当作灶神及灶神庙之说也。盖今日所供奉之火神绝非灶神，而今日所供奉之灶神却与火神有点渊源，因而纠缠不清，故须予以论述焉。

在余看来，汉儒谓灶神为火正祝融或谓："灶者火之主，人所以自养也。"[81]云云，此皆因受五行说之影响，故为后起之义。而灶神与火神之最早的瓜葛，则当在灶神与火神二者尚均未人格化之时期求之也。考《礼记·礼运》篇有云：

> 昔者先王……未有火化，食草木之实，鸟兽之肉，饮其血，茹其毛。……后圣有作，然后修火之利，……以炮以燔，以烹以炙，以为醴酪。[82]

盖未有火化之时，当然不会有灶。既无灶，当然亦没有灶神之崇拜也。惟初有火化之时，恐视火为神物，仅知崇拜而畏惧之，尚不知修火之利，以炮以燔，以烹以炙也。而古昔民族之拜火教，其起源亦当在此。盖火之功能，其最初之意义，恐属于宗教的与巫术的。如古籍中所说之燔柴或薪燎，其最初之本义，恐皆指敬神而言也。至余之所谓巫术者，盖在原始社会之内，巫术与宗教原是分不开的，因而在原始宗教学内，乃有"巫术宗教"(magicoreligieuse)一词之出现，今人上官悟尘氏所著《消化器病》一书内有云："太古之民，穴居野处，终夜燃火助威，所以防兽类及敌人之侵袭，以为生命安全之计。"[83]此说颇为近情。但由我看来，太古之民终夜燃火助威之原因，恐不仅在防兽类及敌人之侵袭，而视火为神物，具有法力，可以驱鬼怪而

远邪祟，恐亦用火之主要原因之一也。而古时之所谓傩礼者，恐即带有以火驱祟之意义。此余以下另有说明。今当在此指出者，乃《礼运》之所谓“以炮以燔以烹以炙”者，似应指两个不同的时代而言。因在未有釜甑之时，固然可以“以炮以燔”然而“以烹以炙”之烹，则非有釜甑不能办到也。盖釜甑未被发明以前之灶神，仅能是火神之一枝派，纵能主食，然尚不能主饮。仅有在釜甑发明之后，饮食之用始备。故所谓灶神为主饮食之神者，仅至此时，始能成立。今民间谓灶神为“福水善火定福府君”[84]即应指釜甑发明以后之灶神而言也。

从此看来，今之所谓火神者虽已与灶神无关，然而今之灶王爷，则却为古代火神的后裔之一支，则似无可疑者。换言之，古代之祀火，乃近代灶王爷之来历之一也。李玄伯氏云：“说祭灶，祭爨，亦如祭爟之出自古代祀火，大约不致于去真实太远。”[85]此说当属可信。惟李氏又提到祭爟，乃使我忍不住再替他补充几句。

按《周礼·司爟》有云：

> 司爟掌行火之政令，……季春出火，民咸从之；季秋内火，民亦如之。……凡祭祀，则祭爟。凡国失火，野焚莱，则有刑罚焉。[86]

关于此段经文的解释，历来注疏家均不得其正解。惟李氏能指出祭爟是出自古代祀火，可谓具有卓识。然李氏对于季春出火与季秋内火之说尚未加以新识；对于爟与灶之关系，亦未予以说明。今特略抒己见，以作李氏之补充焉。

在余看来，出火与内火之本义，当指《礼运》所谓：“昔者先

王未有宫室，冬则居营窟，夏则居橧巢。”[87]之时代而言。盖在此时，冬则穴居，夏则野处。居所既因季节而改变，故居所之圣火自必随之而亦改变。故所谓“季春出火”者乃指由穴居而改为野处之季节而言。其所谓“季秋内火”者，则系指由野处而改为穴居之季节而言也。余此处所说之灶火，即当系从此圣火演变而来。今此圣火既随季节而每年改变一次，然则灶神每年上天一次之传说，殆亦与此有关欤[88]？至所谓“凡祭祀，则祭爟”者，此在余看来，祭爟即等于祭火，亦即凡祭祀皆燔柴或皆用火之意也。惟原始之祀火，并非视火之外另有火神以掌司火之职，而是视火之本身即为神物，故不言凡祭祀皆用火，而即说“凡祭祀则祭爟”也。至讲到灶与爟之关系，余则相信，此时之灶尚无专名，故此时之灶神亦是包括于火神之内。换言之，祭爟即等于祭火，亦即等于祭灶。爟神者乃指灶神尚未自火神分化而出以前之火神而言也。明乎此，则灶神与火神之关系，可不言而喻矣。

因为讲到司爟，则灶与日之关系，似亦有一述之必要。据《说文·火部》云：“爟取火于日，官名。举火曰爟。《周礼》曰：‘司爟，掌行火之政令’。”[89]是明认司爟为取火于日之官也。固然，我们知道，司取火于日之职者，在《周礼》内还另有司烜而非司爟，如《秋官·司烜》篇曾言：“司烜氏，掌以夫遂取明火于日。”[90]是也。惟古人每将爟烜两字混为一谈，则即是一事实。如《周礼正义》云：

> 陈寿祺云：《说文》曰：“取火于日，官名。”此据司烜氏以夫燧取火于日言之。其下又曰：“举火曰爟”，此据《夏官司爟》言之。其下重文烜，曰或从亘，此亦烜爟为一字也。

高诱《淮南记论注》，亦曰："爟，取火于日之官也"。下复引《司爟》之文。"许沔贾景伯、高师卢子干，其言皆有所受。盖诸儒所见《周礼》，司爟有作司烜者。如世妇，稾人，环人之两见，故并两职解之也。""案陈说是也，王昭禹、方苞并引《易说卦传》曰："以烜之，谓此官掌取火于日，故以司烜为名"，亦通。"[91]

此在吾人看来，先儒视爟与烜为一物，既是一种事实，即一定有其原因。而且从吾人之观点而言，爟与烜为二制抑为一制，倒不十分重要。而重要之所在，乃司爟或司烜之取火于日之一事实也。盖既云取火于日，则火与日之关系，即很显然，因之祀火之说，亦即与太阳之崇拜有关矣。

近见北京大学史学系同学宿白君《少昊考》及《颛顼考》两文，一则曰："昊之本义，盖为崇拜太阳之人也。昊或作暤，皓，暭，颢。"[92]再则曰："颛顼即是高阳，高阳就是太阳，那么颛顼亦即太暤，因为太暤即太皓，也就是太阳啊！"[93]使余阅后颇韪其说。因余数年来治中国上古史，对于图腾主义一问题，尚不敢轻易发表意见。盖此问题之解决，尚有待于社会学、民族学、民俗学、考古学、语言学及古生物学诸科学之新的发现与研究，今则为时尚早，似难遽下结论也。然而无论如何，语言学一方面之论证，纵非完全可靠，要亦不可完全忽视之。今若从此而言，则太昊之昊，有时作皋，而且作皓，或竟作浩。如《春秋》定公四年云："五月，公及诸侯盟于浩油"。而《谷梁》、《左传》则将浩油作皋鼬或作诰鼬[94]。足证皋浩两字原可通用也。另如《淮南子·览冥篇》亦有："此皆得清净之道，太浩之和也。"[95]之言。而此处所说之太浩，当然亦即一般所说之太皓。

惟太皓一词，则有二义：一、太皓即太皋或太昊。如《楚辞·远游》篇有云："历太皓以右转兮。"[96]是也。二、太皓则系指天而言。如《后汉书·郎颉传》有云：

> 陛下若欲除灾昭祉，顺天致和，宜察臣下尤酷害者，亟加斥黜，以安黎元。则太皓悦和，雷声乃发。原《注》云：太皓，天也。[97]

即一例也。盖太皓或太浩最初之本义，系指天神而言，为一专名。后则变为通名，乃泛指天而言矣。惟指天神而言之太浩，是否即如宿白君所言，乃东方系以日为图腾之民族？现吾人尚不敢遽作坚决之论断。因仅从语言学一方面而言，其论证殊为薄弱也。惟太皓本为一个专名，并不是一位人帝，而却是与日有关的一位天神，或图腾祖，此则吾人所深信而不疑者也。

考拜日之说，在原始宗教中本极常见。若仅以我国之古籍而言，《五礼通考》内之《日月》篇已替我们辑出许多资料，此处恕不引证。另如殷人祭日之说，近在甲骨文内似已寻出实证[98]。此外，《楚辞·九歌》中之东君，亦指日神而言。孙作云氏《九歌东君考》一文，曾指此为古代祀日之巫歌[99]，其说当属可信也。至今拜日之礼及其神话，在民间仍颇流行。如北平尚有太阳宫，例于旧历二月初一日开庙，以祀太阳星君[100]，即一例也。惟以日为图腾之说，在理论上虽极有其可能，但以现阶段之知识而言，却仅能以假设视之耳。然而无论如何，浩或皓既为与日有关之天神或图腾祖，则灶神名浩之说，当亦非来自偶然矣。《史记索隐·孝武本纪》曾言："司马彪注《庄子》云：

"浩，灶神也。如美女，衣赤。"[101]而今之注《庄子》者，则均不得其解[102]。然而浩为日神之说如果可靠，则不仅灶神名浩之说从此得一根据，而且先民对于太阳之崇拜恐亦应视为灶王爷来历之一矣。

今讲到灶神与傩的关系，华北一带的读者，或不以此为必要。因在华北一带，祀灶之俗虽颇普遍，然未闻与傩有何关系。惟在华中一带，情景即有不同。如吴县顾录《清嘉录·十二月跳灶王》一条，所录颇详。兹先引出以供读者之参考：

> 月朔，乞儿三五人为一队，扮灶公灶婆，各执竹杖，噪于门庭以乞钱。至二十四日止。谓之"跳灶王"。周宗泰《姑苏竹枝词》云："又是残冬急景催，街头财马店齐开。灶神人媚将人媚，毕竟钱从囊底来！"
>
> 案：李廓《镜听词》："匣中取镜辞灶王"，是称灶神为灶王，唐时已然。又李绰《秦中岁时记》："岁除日追傩，皆作鬼神状。内立老儿，为傩公傩母。"家雪亭《土风录》谓：即今之灶公灶婆。蔡铁翁《诗》："索钱翁媪总成双。"《后汉书》，"季冬大傩，谓之逐疫。"《梁书》云，"傩谓之野云。"[103]《南史·曹景宗传》，尝于腊月，使人在宅中作邪呼逐除，为野云戏。赵彦卫《云麓漫钞》亦云："岁将除，都人相率为傩。俚语，呼为野云戏。"褚人获《坚瓠集》云："今吴中，以腊月一日行傩，至二十四日止，丐者为之，谓之跳灶王"。《昆新合志》，又谓之保平安。户各舍米，升合不等。盖旧俗于二十四日，是日必祀灶，有若娱灶神。然后以一日不能遍，改而先期，今遂以月朔始矣。如《长元志》载，"十二月初一日，观傩于市，二十四日止。"《吴县志》，"十

二月朔，给孤园中人，扮灶王，二十四日止。”而《范志》谓“腊月二十五夜观傩”，今非。惟《江震志》并载：“二十四日，丐者涂抹变形，装成男女鬼判，嗷跳驱傩，索之利物，俗呼跳灶王。”周密《武林旧事》亦云：“二十四日，市井迎傩。”又吴曼云《江乡节物诗》[104]小序云，杭俗跳灶王，“丐者至腊月下旬，涂粉墨于面，跳踉街市，以索钱米。”诗云：“借名司命作乡傩，不醉其如舞傞。粉墨当场供笑骂，只夸囊底得钱多！”[105]

从此观之，可见“跳灶王”之俗在华中一带颇为流行，而且流行的区域亦是相当的广大。虽说各处所行者不无小异，然大体固相同也。《土风录》谓傩公傩母即今之灶公灶婆，其说当属可信。惟《清嘉录》之作者，谓“跳灶王”之意义是在于娱灶神，此在余看来，则须加以补充。因今之“跳灶王”或《南史》之所谓“野云戏”，固已演变为戏剧，而属于娱乐之性质。然而“跳灶王”与“野云戏”之前身，如《后汉书》之所谓“秋冬大傩”者，其性质则属于宗教，而不仅在于娱乐也。按《后汉书·礼仪志》有云：

季冬之月……先腊一日，大傩，谓之逐疫。其仪：选中黄门子弟年十岁以上，十二以下，百二十人，为侲子，皆赤帻皂制，执大鼗。方相氏黄金四目，蒙熊皮，玄衣朱裳，执戈扬盾。十二兽有衣毛角，中黄门行之，冗从仆射将之，以逐恶鬼于禁中。夜漏上水，朝臣会，侍中、尚书、御史、谒者、虎贲、羽林郎将、执事，皆赤帻陛卫，乘舆御前殿。黄门令奏曰：“侲子备，请逐疫”。于是中黄门倡，侲子和，曰：

> “甲作食殁，胇胃食虎，雄伯食魅，腾简食不祥，揽诸食咎，伯奇食梦，强梁、祖明共食磔死寄生，委随食观，错断食巨，穷奇、腾根共食蛊。凡使十二神追恶凶，赫女躯，拉女干，节解女肉，抽女肺肠！女不急去，后者为粮；”因作方相与十二兽舞，欢呼，周遍前后省三过，持炬火，送疫出端门，门外驺骑传炬出宫，司马阙门门外五营骑士传火弃雒水中。百官官府各以木面兽能为傩人师讫，设桃梗、郁垒，苇茭毕，执事陛者罢。苇戟，桃杖以赐公、卿、将军、特侯、诸侯云。[106]

从此看来，此种傩礼尚远较今日之雍和宫打鬼为庄严而隆重。如仅以娱乐之性质视之，岂不大错而特错耶！

考傩祭本为古礼之一，亦上古宗教史内极重要之一章。一般礼书内虽均有专篇论述[107]，惟傩祭之系统的研究，尚不多见。仅有葛兰言在所著《中国古代之舞蹈与传说》一书内，曾作过一种初步的探讨，确可给吾人一些新的启示[108]。然此题太大，吾人所应注意者乃仅是傩礼是否亦为灶王爷之一种来历之一问题也。

余相信灶王爷与傩祭原是来自一源，即全由祀火之礼演变而来也。关于灶神与祀火之关系前已言之，兹不再赘。惟关于傩与火之关系，连葛兰言似亦未加注意，故有一述之必要焉。

考傩礼之兴，当由于驱疫。《周礼》所谓：“方相氏掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾，帅百隶而时难，以索室敺疫。”[109]此当为傩礼最早的一种记载，亦即上引《后汉书·礼仪志》之所本也。或谓《周礼》系晚出，故不足信。然而驱疫之

傩祭，亦曾见之于《礼记·月令》与《郊特牲》以及《论语·乡党》篇，其为秦汉以前之旧礼，当无可疑。惟关于傩礼之起源，说者咸引《汉旧仪》云：

> 颛项氏有三子，生而亡去，为疫鬼。一居江水，是为虐鬼[110]。一居若水，是为魍魉蜮鬼。一居人宫室区隅，善惊人小儿。方相帅百隶及童子，以桃弧，棘矢，土鼓，鼓且射之，以赤丸五谷播洒之。[111]

此在余看来，当为后起之义。而傩礼之起源，则当在颛项之传说以前求之也。

据余之推测，太古之民，穴居野处，生活条件，太不卫生。故疫厉之为患，当然比今日之虎疫更为严重。先民虽无科学知识，然而驱疫之策，自然亦要讲求。此傩礼之所由兴也。然先民视疫厉，谓有疫鬼主之，故《释名·释天》云："疫，役也，言有鬼行役也。"[112]此所以有颛项氏三子死而为疫鬼之传说，以及方相氏驱疫鬼之礼式也。惟因驱之不得其方，故疫患终不得止。驱之又来，永远无效，此傩之所以终训为难也。惟吾人所应注意者，乃先民驱疫之方法，虽为宗教与巫术的，然而亦具有科学之事实焉。此即用火驱疫之法也。如《周礼·司爟》注云：

> 《淮南子·氾论训》："袚之以爟火"，高注云："爟火，取火于日之官也。"《周礼》司爟掌行火之政令。火所以袚除不祥也。[113]

司爟是否为取火于日之官，今可暂不讨论。然而用火以袚

除不祥，则当系最早的一种制度。方相氏驱傩，是否用火，此在《周礼》内虽无记载，然而《后汉书·礼仪志》内却曾明言："方相与十二兽舞，……持炬火，送疫出端门，门外驺骑传炬出宫，司马阙门，门外五营骑士传火弃雒水中。"此足证炬火在傩礼中亦极重要之一项目也。而且疫鬼怕火之说，在民间仍颇流行，故以火驱祟之事，每每有之。此处恕不多引。惟《夷坚志》内有一则讲瘟神的传说，则似有一述之必要。其言曰：

乾道元年七月，婺源石田村汪氏仆王十五，正耘于田，忽僵仆，家人至，观之，死矣。舁归舍，尚有微喘，不敢敛。凡八日，复苏。云：初在田中，望十余人自西来，皆著道服，所赍有箱箧，大扇。方注视，便为捽着地，上加殴击，驱令荷担。行至县五侯庙，有一人具冠带出，结束若今通引官，传侯旨，问来何所须。答曰："当于婺源行瘟。"冠带者入，复出曰："侯不可，趣令急去！"……十人者惨沮不乐，迤逦之宣州，入一大祠。才及门，数人已出迎，若先知其来者。相见大喜，入白神，神许诺。仍敕健步，遍报所属土地。且假一鬼为导。自北门孟郎中家始。既至，以所赍物藏灶下，运大木立寨栅于外，若今营垒然。逮旦，各执其物，巡行堂中。二子先出，椎其脑，即仆地。次遇仆婢辈，或击或扇，无不应手而陨。凡留两日，其徒一人入报："西南火光起，恐救兵至！"亟相率登陴，望火所来，张弩射之，即灭。又二日，复报营外火光属天！暨登陴，则已大炽。焚其栅，立尽。不及措手，遂各溃散。独我在，悟身已死，寻故道以归，乃活。里人汪赓新调广德军签判，见其事。其妹婿余永观适为宣城尉，即遣书询之。云："孟生乃医者，

七月间阖门大疫，自二子始，婢妾死者二人。招村巫治之，方作法，巫自得疾，归而死。孟氏悉集一城师巫，并力禳桧，始愈。"盖所谓火焚其栅者此也。[114]

按此则所说之十余人皆著道服者，自然皆是瘟神。惟此类瘟神之来历如何，《夷坚志》并未言明。但另据《铸鼎余闻》所载，则知"五瘟使者"乃是青蛙。其言曰：

《金谿县志》载，创县时，堪舆杨文愿立三庙以禳瘟疫。北为天符，南为太紫，中为水门庙。庙有神物，号"青蛙使者"颇著灵爽。……又云，水门庙所祀使者，形即青蛙，背上金星七，好事者以锡作盆，置金椅以内，闭以锡盖，去来自如。相传开县时，作官舍，取土深数丈，得之。神为人言云：掌邑中五瘟使者。故祀于此。……国朝董含《三冈识略》卷四云：抚州金谿县近郭有一蛙状貌绝大，狰狞可畏。据士人云：自东晋时即见之，渐著灵异。商贾祭祷，获利必倍，病者祀之立瘥。迩来仕宦此地，亦必虔谒，因共号为"青蛙使者"。[115]

夫堪舆杨文愿立三庙以禳瘟疫，而所供之神则为五瘟使者。盖五瘟使者可以禳瘟亦可行瘟。如受人香火，则为瘟神以禳瘟；否则退为疫鬼以行瘟矣。盖从民间心理而言，在善神与恶神之间，故无严格之分别也。至《夷坚志》所说之瘟神，是否亦为"青蛙使者"则不得而知。但此类瘟神所赍之箱篚及大扇，则皆行瘟时所必备之法器，自无可疑。惟每至一处，须向庙神通报，并得庙神允许，方可行瘟。足证行瘟亦有定数，而非来自

偶然者矣。庙神允许之后，还须遍报于所属之土地，足证土地之责，是在保佑一方也。然而庙神与土地见允之后，即可迳入人宅，并可将行瘟法器，置于灶下，即不见有门神之阻拦，亦不见有灶君之盘问，此何故哉！意者，此类瘟神，人数众多，法力广大，家宅诸神，知非所敌，早已退避欤？然吾人现所注意者，则不在此。而在于从此传说中所表现之民间信仰，乃是认为得疫之原因，是由于受到瘟神之椎击。得疫之后，请巫来作法驱疫时，此在瘟神视之，巫师之法皆火光也。而巫师与瘟神之斗法结果，如瘟神胜，则火灭而巫死；反之则火大炽而瘟神溃散矣。从此看来，余以上所提出之傩祭起源之假设，如果其真为先民驱疫之礼式，则傩礼用火之说，殆可成立欤？

余相信秦汉以前之傩祭，不仅是一官礼，而且是一民礼。如《论语·乡党》篇所言："乡人傩，朝服而立于阼阶。"[116]足证孔子时代，乡人犹行傩祭。至孔子则朝服立于阼阶之故，据朱子《集注》所云，则曰："傩虽古礼而近于戏，亦必朝服而临之者，无所不用其诚敬也。或曰：恐其惊先祖五祀之神，欲其依已而安也。"[117]此在余看来，朱子的注解实近于迂。而其最显明与正当之解释，乃傩祭在孔子时代，宗教意味犹颇浓厚，孔子在乡随俗，故朝服而立于阼阶，以示参与之意。此犹现今乡人祈雨，而达官贵绅亦着礼服而参与焉，同一意义也。至于灶神与傩祭之关系，余则相信唐宋以降之所谓"跳灶王"者，即系从此民间之傩礼演变而来。如不先有民间之傩祭为其背景，则"跳灶王"之礼式及其通俗性，即恐无由而发生也。而余为此说之论证，除以上所已述者外，尚有以下数点焉。

第一，关于灶君的姓名，《杂五行书》说："灶君名禅"[118]，《酉阳杂俎》云："灶神……姓张名单"，余初不得其解。后见予

向氏《释傩》一文，谓单乃傩字，余乃恍然如有所得。该文云：

古印文䧿。即《论语》乡人傩之傩字。……汉印有长生安单祭尊之印。良里单印。千岁单祭尊。万岁三老单。又单司平印。单字在官印中习见。皆当作傩字。…然字书亦无云单作傩者。惟此一古印文䧿字。与殷契周全俱合。可资左证。得一新解。知为傩之古文无疑。[119]

从此看来，单字既是傩字，然则灶君之名单，岂偶然哉？清俞樾氏昧于此理，乃云："《酉阳杂俎》诸书，虚设姓名，罗陈子女，无稽之谈，近于亵矣。"[120]实则灶君名单颇有来历，既非虚设，亦非无稽，更不得谓为近于亵也。

第二，近见孔令谷氏《古音俗证》内有云：

诸书言蛤蟆均指四足善跃的蛙黾言。但我乡（上海）呼科斗为"那麻"，"那麻"应即蛤蟆。我乡呼蛤为"汉"平声，而从英的字有难傩。"傩"《唐韵》诺何切，奴何切，并音"那"。难傩相通，《礼·月令》："季春命国难，九门磔攘以毕春气。……季冬命有司大难，旁磔出土牛以送寒气"。注："难与傩通"。则从"英"的字，应均有"那"声。《诗·桧风》："隰有苌楚，猗傩其枝"，《毛诗·古音考》："猗傩音阿那"。蛤、漢、难、那古应从一音出。蛤蟆即今呼"那麻"似应可信。……古时恐科斗与蟾蜍都呼作"那麻"的。[121]

余于古音学本系外行，故对孔氏所言实不敢赞一辞。但其说如可信，则傩即与蛤为同音，而蛤即蛙黾，亦即余以上所论

之蛙灶之鼃黽也。信如此，则傩与灶来自同源之假设，即又多一论证矣。

第三，关于傩礼之起源，以上曾经指出颛顼氏三子，死而为疫鬼之传说，今再看灶神起源的传说，是否与此有关？然在此须先指明，灶神的来历既非一源，故灶神起源的传说，当然亦应不仅一种。然其特与本题有关者，则是《风俗通》所言："《周礼》说：颛顼氏有子曰黎，为祝融，祀以为灶神。"从此看来，疫鬼之起与灶神之兴，皆由颛顼氏之子而来也。此传说如可信，则至少在传说中，傩神与灶神，二者如非同一，亦当属于兄弟之列矣。而且上引宿白君《颛顼考》一文曾言："颛顼即是高阳，高阳就是太阳"。其说如可信，则傩与灶即全系太阳之子孙，亦即全系由太阳之崇拜或以日为图腾之氏族演变而来也。则傩与灶之关系，即又多一证明矣。

第四，葛兰言曾指出《庄子·达生》篇中所说的鲑蠪，系黑衣赤帻，是与《后汉书·礼仪志》及《隋书·礼仪志》所说的大傩时侲子即傩童所着的装束，恰恰相同[122]。惟葛氏并未加以引申。但在吾人看来，鲑蠪即鼃黽，亦即灶神之前身。故侲子与鲑蠪之装束相同，亦当非来自偶然也。

总而言之，初民时代之祀火，其功用当有三项，即敬神、驱疫与火食是也。因敬神故有燔柴之礼，因驱疫故有傩礼，因火食故而祀灶也。而且太古时代之疫患一定颇为严重，故驱疫之傩祭，一定是当时民间宗教内一种隆重的典礼与重大的节日。而其最初所表演的节目，恐不仅是宗教的，而且亦是属于图腾主义的。但后来久而久之，图腾意义完全丧失，宗教意味亦形淡薄。所余者仅成为民间一种娱乐而已。然若从宗教之演化而言，如没有秦汉以前的民间宗教的傩礼，恐不会产生出唐宋

以来的“跳灶王”。故如说傩礼亦是灶王爷的来历之一，我想是不会去事实太远的。

余此处虽证明古傩礼亦是灶君爷的来历之一，然非谓古傩礼之残遗者仅有灶君爷之崇拜一项也。例如北京一带现仍盛行“送瘟神”之俗，据崇璋氏所言如下：

送瘟神为北京民间，以迎神赛会为唯一之驱疫方法。欲借神力，将一群疫鬼逮捕，押解出境，即《论语》“乡人傩”之义。送瘟神之发起，分为二种：一地方瘟疫流行，各慈善团体，尤其乡村之文武各香会老都管们，聚资赛神，举行送瘟神大典。地址则在庙宇或都管之私宅，名曰某某会送瘟神。若某宅邸有罹瘟者，一药而痊，因感谢而又惧再传染他人而送神，名曰某宅送瘟神。此二者原因虽不同，而仪式则一，均由冥衣铺糊神龛神轿，仪仗黄幡，宝盖等纸活，庭院建席棚，设神座，备厨役，制素馔，虽似办喜事而不撒帖，亲友光临，名曰道喜，而无分金，以香烛供物为礼物。晚餐后，舁神驾仪仗，文场鼓手前导游街巷，名曰送圣，只无僧道而已。[123]

此当然亦古傩祭之一遗留也。

吾人知道，从儒家之见地而言，灶为五祀之一，其职责在主饮食。故祀灶之义，在于报功。盖其意义是属于道德的。虽可称为以神道设教，然其宗教之性质，固仍属于道德之范围也。而儒教思想自两汉以来即逐渐形成为士大夫间正统的思想，占有绝大的势力。此从《灶王经》、《敬灶全书》诸“善书”之分析中，颇易看出，无庸多言。故儒教的伦理观念，实亦应列为

灶君爷之来历之一也。惟儒家以前，灶神之崇拜已早存在。即以汉时而言，儒家势力虽已大盛，而祀灶之原因，却亦不仅在于报功一项。例如《史记·封禅书》内有云：

少君言上曰："祠灶则致物；致物而丹砂可化为黄金；黄金成以为饮食器则益寿；益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅则不死，黄帝是也…"于是天子始亲祠灶。[124]

是汉武帝之祀灶在于祈求不死。此乃皇帝亲行祀灶之始，而灶神势力之逐渐扩大，此亦原因之一也。而《封禅书》又云：

齐人少翁以鬼神方见上。上有所幸王夫人，夫人卒，少翁以方盖夜致王夫人及灶鬼之貌云，天子自帷中望见焉。于是乃拜少翁为文成将军，赏赐甚多，以客礼礼之。[125]

盖少翁乃方士之流，其所致之灶鬼，则当以民间传说为背景，与官礼之五祀恐有不同也。有人推测，谓此类方士所祀之灶神，或即黄帝。然在余看来，灶神的此类传说恐系发生在黄帝的传说之前。先有灶神与黄帝之传说作为背景，始有以老君代灶神的"黄老之言"发生于后。故道教与灶神之关系在此，而灶神之崇拜，在官礼的五祀之外，尚另有一民礼的系统，其起源则当求之于上古时代的民间传说。虽说此类传说，向为礼学家所摒弃，然而从民间宗教之观点而言，却正是"灶君爷"的来历之一，故亦不应忽视之也。

在方士与道家所说的灶神之内，吾人所最应注意者，乃是

灶神与司命之关系一问题。因为现在民间所供奉的灶君爷，通常均称作“东厨司命”。但在《礼记》内，则司命与灶却是两位不同的神。如《祭法》云：“王为群姓立七祀，曰司命，曰中溜，曰国门，曰国行，曰泰厉，曰户，曰灶。”[126]可为明证。但在何时？并以何因缘？司命之神竟为灶神所吞并了呢？据近人陈陆氏所言：“以祀灶而论，在孔子时已经有灶神与火神的两种传说，自宋以后，便又加上司命的名衔，至今仍在流传着。”[127]是陈氏相信司命之并于灶神乃自宋始也。然吾人以上曾经指出，唐人所著《辇下岁时记》内已称：“以酒糟抹于灶门之上，谓之醉司命”矣。是此种起源最迟亦当在唐，而不应谓为始于宋也。盖陈氏未见《辇下岁时记》，而仅以《东京梦华录》为据，故始为此说耳。

至灶神与司命之所以相混的原因，陈陆氏在另一论文：《灶》内，亦有一种解释。其言曰：

> 到了晋代，灶神又执行了司命的职权，而可夺人的记算，晋葛洪《抱朴子·微旨》篇说：“灶神亦上天白人罪状，大者夺纪，纪者三百也。小者夺算，算者三日也。”这便是现在民间所称“上天言好事”的所本。然而这又什么缘故？大概是汉代所谓之“司命”，即“主督察三命”，而与灶神同列为五祀，故民家祭祀的时候，是把司命、行神、山神（即厉神）供之正中，将门、户、灶列之于旁，又因为他们同是小神，同主“司察小过，作谴告者”民间积习相传，渐渐的相淆，就分不清楚了。一直到宋朝，居然认灶为司命，《东京梦华录》曰：“十二月二十四日交年，都人……贴灶马于灶上，以酒糟涂抹灶门，谓之醉司命。”这则是一般所谓“东

厨司命主"的来源。惟东厨司命真君，见于道经，旧历八月初三日是其诞辰，而民间在是日则称系灶君生日，这显然是受了宗教的影响，更被传统的习俗所囿，而混称为一神。[128]

然余之愚见，则与陈氏略有不同。因为灶神之执行司命的职权，恐在汉时早已如此。如郑玄注《祭法》"王为群姓立七祀"一段云：

此非大神所祈报大事者也。小神居人之间，司察小过作谴告者尔。……今时民家，或春秋祠司命，行神，山神，门户灶在旁，是必春祠司命秋祠厉也。或者合而祠之。[129]

既曰"小神居人之间，司察小过、作谴告者"又曰"合而祀之"，则司命与灶之发生关系，盖已有由来矣。清俞樾《太上感应篇缵义》曾言：

依人所犯以夺算，古有此说矣。《洪范》六极，"一曰：凶、短、折。"郑康成注曰："未龀曰凶，未冠曰短，未婚曰折。"盖各视其轻重以为差矣。《后汉书·郑崇传》称，"王闻师曰：犯神者有疾夭之祸。"亦《尚书》家师说也。至年以算计，盖亦古语。《史记·武帝纪》，每修封禅，其赞飨曰：天增受皇帝泰元神笑。笑即算也。[130]

盖汉时民间所祀之灶，实与儒家所倡的五祀之灶，大有不

同。五祀之灶，在主饮食。而民间所祀之灶，除主饮食之外，尚可祈求富寿，并可兼行黑巫术之职，以祝诅人。如《汉书·蒯伍江息夫传》曾言："躬母圣，坐祠灶祝诅上，大逆不道。"[131]即一例也。而灶神之称为司命，虽仅见之于唐人的《辇下岁时记》，然而灶神之行使司命的职权，则由来已久，恐不自晋始也。至其所以与司命混称一神之原因，盖在民间的习俗内早有此种事实之存在，而晋唐两代的道家即以此种传说为根据，而又予以附会耳。故灶为东厨司命之说，在民间宗教内，亦确有些来历，不得谓纯出于道家之虚构也。

再讲到灶君爷的姓名，吾人在以上已经说过，因为灶神的来历不一，故其名称亦有多种。但从现在之民间宗教而言，灶王爷虽是每家不同，然而却全姓张，这乃是很值得注意的一个问题。如云："灶王爷本姓张，无事不烧三根香。"至少在华北一带，这乃是很流行的一句谚语。夫灶神本有许多不同的姓名，今则一概姓张，其故何哉？

考灶神姓张之说，曾见之于《酉阳杂俎》。其文曰："灶神名隗，状如美女，又姓张，名单字子郭。"盖《酉阳杂俎》之前，未闻有灶神姓张之说。而《酉阳杂俎》之著作时代，虽已有姓张之说，然其势力恐仍不大，故始云："又姓张"也。因此之故，余乃推想灶神之姓张，或者是与道教之张天师有点关系。因为魏晋之时，天师道已经盛行。至唐其势力乃益大。现民间所供奉之"老天爷"则姓张，"灶王爷"亦姓张，恐皆受道教影响之结果也。

按清俞正燮《癸巳存稿》曾录有《张天帝》一条，其言曰：

《酉阳杂俎·诺皋》云："天翁姓张名坚，窃骑刘天翁

车，乘白龙登天。刘翁失治，为泰山守，主生死之籍。[132]此当是张道陵造作道书时议论，检《道藏》书未见也。

据余之推测，灶王爷之姓张，或与此张天帝之传说，来自一源，亦即同为张道陵造作道书时之议论也。

再说到灶王爷所受的佛教的影响，则可以《灶君经》一开始所说的两句话拿来作证。其言曰：

这一部《灶君经》何人留下？有西天老古佛带来《藏经》。唐三藏去取经带来东土，传流到普天下苦劝众生。[133]

此外，我们若将现今民间所流行的那些“善书”如《敬灶全书》一类的东西，拿来详为分析一下，我们即可看出，灶王爷所要求的道德，完全是中国正统思想中儒家的道德；但在宗教仪式一方面，却又完全是佛道两教的。而且此处所说的佛道两教，亦仅指民间的与通俗的宗教而言。内中包括着许多迷信与禁忌，一定是在佛道两教之前，早就存在的。如以上所说的祀火、拜日、蛙灶、傩礼以及火妖，灶鬼等等，皆其显著者也。

惟本文既是《五祀考》中之一篇，故对于灶神与五祀的关系，及其在五祀中地位之演变，还须略说几句。

吾人在以上已经证明，灶神的来历之一，即系由祀火之宗教演变而来。今当再为补说几句的，乃祀火之礼恐为人类中最早的文化之一方面。因为从先史考古学及化石人类学而言，人类的远祖如北京猿人已经具有用火之事实了。虽说最初所发现或发明之火，其功能当属于宗教与巫术的，不一定即是用之

于日常的饮食。然而饮爨之火与灶神却均是从祀火之火演变而来，则当毫无疑问也。故从此而言，则灶神之起源，当于旧石器文化时期中探求之，而五祀之说，则当远在其后也。

在以上的《通论》中，余曾言五祀之起源亦当求之于原始社会，然而从今看来，其起源纵在原始时代，然则五祀之名称恐系晚出也。真正之五祀制度，殆为封建社会之产物欤？

在封建社会之内，灶神之崇拜乃分化为二：一为官礼，一为民礼。在官礼之内，灶神之地位并不重要。五祀之长乃是中溜，而非灶神，故有"家主中溜"之说也。

在汉朝以后，虽因各种关系，灶神之地位日益扩大，然在国家祀典内，五祀之长却仍是中溜或土地。灶神的职权则始终仅在主饮食一项，未见扩大。然在民礼一方面则不然。在孔子时代已有宁媚于灶之说，足证灶神在民间信仰内已具有颇大的势力。汉唐以后，势力益大。祭灶之俗，极为普遍。俗所谓"一家之主"者，乃专指灶神而言也。因为民间的习俗是仅知敬灶而不复知有五祀。故俞樾在《太上感应篇缵义》内乃言：

> 《荀子正论》篇，雍而彻乎五祀，即谓彻乎灶也。盖专言之则为灶，通言之则为五祀。古书多有此例，此言灶神者，亦专言之耳。[134]

是认灶神可以代表五祀也。然而在余看来，《荀子正论》所云："雍而彻五祀，执荐者百人，侍西房。"[135]此段文字之本身，实属费解。余疑五祀二字恐系衍文，否则文中亦当有脱落之处。不然，五祀二字无论连上去，或连下去，均不可通也。俞氏谓"古书多有此例，"惜乎除此之外，一例亦未举出。而且以愚

见而言，以灶代表五祀，在《荀子》时代实不应有此例，因当时五祀之长是中霤而非灶也。盖俞氏昧于官礼与民礼之分，因民间仅知敬灶，故始作此推论耳。

惟五祀中灶与中霤之对比，则是一个颇有趣味的问题。因中霤初为氏族间之大神，后则逐渐分化而至于潰灭，灶则来历虽多，然在五祀之内，其地位并不重要。后则势力渐大，地位日高，不仅取中霤之地位而代之，由“家主中霤”一变而为“一家之主”。[136]而且近代民俗，仅知敬灶，已不知五祀为何物矣。而其所以致此之因，乃中霤系穴居之物，早成过去；五祀受五行之影响，虽曾列入祀典，成为官礼，然并未深入民间，故在民间宗教内亦无地位。惟有灶神，不仅历史悠久，而且来历复杂，属于多元。凡民间生活之所需要者，灶王爷均能予以满足。故五祀一名称仅属于中国宗教史内之一项，而灶王爷或灶君爷一名称，则至今仍颇通俗，仍为“一家之主”并仍为民间所供奉。从此看来，民祀与官祀之分，实不应予以忽视，而民礼尤较官礼为重要，则更不可不知也。

---

**注释：**

[1]许慎《说文解字》，说文七下，《穴部》中华书局影印本第152页。

[2]徐锴《说文解字系传》，卷十四，页8上，《四部丛刊》本。

[3]关于灶字的各种解释，请参看《说文解字诂林》七下，《穴部》，第3275页上至第3276页下。

[4]陶灶的实例，陈列于历史博物馆。

[5]按此灶字不见于《说文解字》，但见于金韩道昭所撰之《五音集韵》。该书卷十一，十四号“竈窤[illegible]”条下云：“俗竈灶”（见该书第8册，页27上，明万历己丑重刻本。）是此灶字至少在金时，已被认为俗体之[illegible]。

[6]Eduard Erkes：Die Gotterwelt des alten China 载德国《宇宙》杂志（D.

Weltkreis)1931年第5、6两期合刊,单行本,第90页。此文曾由周学普氏译出,名为《中国古代的诸神》,载《民俗学集刊》第二辑,民国二十一年八月出版;杭州中国民俗学会发行。周氏译文,似有失检与删略之嫌。兹赖北京中德学会(Deutschland-Institut)中籍会长杨伯屏先生(宗翰)之力,始承德籍卫德明先生(H. Wilhelm)慨将所藏原著者所赠之单行本惠假。又承德文权威杨丙辰先生以所藏梅叶氏《小百科辞典》内蟾蜍(krote)条示余。内有云"蟾蜍在古代希腊(在现今的西西里岛内还是如此)是被人们视为送吉祥而来的东西。在从前的德国民间,蟾蜍被人们视之为家庭或家族的神圣物。因此,直到如今,蟾蜍还是被德国的民众称作'伯母'(Muhme)或'看家老'(Haus unke)(见 Meyers Kleines Konver-sations Lezikon,第七版,第四卷,Krote 字条)。

[7]孔令谷《论社稷》,载《说文月刊》第2卷第8期,第29页。民国二十九年十一月十五日,上海说文月刊社。

[8]参看《说文解字诂林》,第十三下,《黽部》,第6066页上到第6067页上。

[9]见唐代段成式《酉阳杂俎》前集,卷十一,《广知》篇,页1下。据上海涵芬楼影印《四部丛刊》本,下同。

[10]《楚辞笺注》卷三,《天问》,第24页下至第25页上。据汲古阁校,吴郡宝翰楼刻本。

[11]按此文发表后,郭炳汉氏曾语我,谓臼灶生蛙即主大水灾。此在江汉之间,尚有此种传说。又在商代早期已有陶青蛙。《史学月刊》(开封),1964年7月号,第17、19页。

[12]见马叙伦,《庄子义证》第十九,《达生》篇,第11页上,民国十九年九月初版,商务印书馆印。

[13]转引清陈元龙《格致镜原》,卷十九,《宫室类》室字条,第20页上,清乾隆42年丁酉陈元龙自刻本,下同。

[14]黄晖《论衡校释》,卷二十五,《诘术篇》,第1037页。民国27年1月初版,商务印书馆印。

[15]《夷坚志》,甲集下,《史省干》条,民族文化宫藏版本第35页。

[16]见俞正燮《癸巳存稿》卷十三,《灶神》篇,第21页上,光绪甲申刊本。

[17]《管子》卷十四,《水地》篇,据中华书局本《诸子集成》第5册第237页,

〔18〕《酉阳杂俎》，前集。卷十四，《诺皋记》上，第2页下。

〔19〕黄相圃《夏小正分笺》卷二，第1页到第2页上。清王先谦编，《皇清经解续编》，卷五百七十四，南菁书院版。——按关于蜮之解释，可参看《搜神记》，卷十二，第94页至第95页，商务印书馆，胡怀琛标点本。

〔20〕按《抱朴子》内篇《登涉》章内云："又有短狐，一名蜮，一名射工，一名射影。其实水虫也。状如鸣蜩，状似三合盃。有翼能飞，无目而利耳。口中有横物角弩，如闻人声，缘口中物如角弩，以气为矢，则因水而射人。中人身者即发疮。中影者亦病，而不即发疮。不晓治之者煞人。其病似大伤寒，不十日皆死。"（见上海涵芬楼影印《四部丛刊》本，第三册，卷十七，第10页下）。

〔21〕刘熙《释名》卷五，《释宫室》，第43页上。《四部丛刊》本。

〔22〕参看《说文解字诂林》，卷十三上，《虫部》，第6016页下至第6018页。

〔23〕参看孙诒让《周礼正义》卷七十，第63页下。民国二十年，武昌夏氏简湖精舍补刻楚学社本。下同。

〔24〕见《山海经》卷十五，《大荒南经》，第5页上，据吴任臣，《山海经广注》，第六册，清康熙间刻本。

〔25〕《尔雅》卷九，《释鱼》第十六，中华书局影印《十三经注疏》本第2640页。

〔26〕《格致镜原》卷九十八，《昆虫类》三，《蛤蟆》条，第14页上。

〔27〕见《格致镜原》《蟾蜍》条，第15页下。

〔28〕转引上书，第15页下至第16页上。按此传说曾见《淮南子·览冥篇》，惟无蟾蜍一名。请参看《淮南鸿烈集解》，卷六，《览冥篇》，第16页下；民国十二年十月初版，商务印书馆印。

〔29〕转引《格致镜原》，《蛤蟆》，第13页下至第14页上。——按蟾诸为月中蛤蟆之说，曾见《淮南子》注，请参看《淮南鸿烈集解》，第十七卷，《说林训》第2页上。

〔30〕引自《太平御览》，第一百八十六卷，《居处》部十四，《灶》，第4页上，据南海李氏重刻本。

〔31〕晋葛洪《抱朴子》，内篇，卷六，《微旨》第5页下，据《四部丛刊》本。

〔32〕同注〔18〕。

〔33〕参阅《说文月刊》第2卷第3期，第31页，民国二十九年六月十五日，陈

志良氏《始祖诞生与图腾主义》一文。

〔34〕见清厉静芗原辑，关晋轩增纂，《事物异名录》，卷十四，《灶》，第15页下，清乾隆戊申年刊。

〔35〕徐灏《说文解字注笺》，第十上，第79页下至第80页上。据甲寅年（民国三年），京师补刊本。

〔36〕朱骏声《说文通训定声》，《解部》第11、30页下，临啸阁刊。

〔37〕承培元《说文引经证例》，卷十九，第10页下，《烓之以薪》条，光绪二十一年，《广雅丛书》本。

〔38〕参看该书第三卷上，《慧部》，第1152页。

〔39〕据中华书局影印《仪礼注疏》卷四十四，《十三经注疏》本，第1180页。

〔40〕引自《集说诠真》，《灶君》篇，第145页下及上。光绪丙午年，上海慈母堂排印。

〔41〕据《五礼通考》卷五十三，《五祀》篇，第10—11页所引（据光绪六年九月，江苏书局重刊本）。因《十三经注疏》本，疏文太长，故未从之。

〔42〕据张尔岐《仪礼郑注句读》，《特牲》第十五，第20页下。乾隆八年夏镌，和衷堂藏板。

〔43〕清全祖望《鲒埼亭集》外编卷四十八，杂著《释奥》，第17页，据上海涵芬楼《四部丛刊》本。

〔44〕陈陆《灶》，《中和月刊》，1卷2期，第99页，民国二十九年二月一日。北京中和月刊社。

〔45〕按关于此段话之传统的解释，请参阅《论语注疏》卷三，《八佾》第三，中华书局影印《十三经注疏》本第2467页。

〔46〕清采蘅子纂《虫鸣漫录》，卷一，第5页下，据上海进步书局，《笔记小说大观》本。

〔47〕见许维遹《吕氏春秋集释》卷十二，《季冬纪》，第2页下。国立清华大学《整理古籍丛刊》之一，民国二十四年九月。

〔48〕参看陈陆《释祟》，《中和月刊》，3卷2期，第28页，民国三十二年二月一日。

〔49〕见《论语·八佾》篇"王孙贾问曰"一段下的朱《注》，转引《五礼通考·五祀》第10页上。

〔50〕请参看《说文解字诂林》七卷下,《穴部》,奥字条,第3219页下至第3221页上。

〔51〕参看顾炎武著,黄汝成集释《日知录集释》卷七,《奥奥》条,第2页上,道光十四年仲冬 嘉定黄氏西谿草庐重刊定本。

〔52〕见该书二十一,《饮食类》一3,《总》第1页上。

〔53〕按李尤《灶铭》未见,此系转引《事物记原集类》,卷八,第12页下,明正统十二年,阎敬校正本;《格致镜原》,卷十九,《宫室类》《灶》条,第29页下也有同样记载。但《太平御览》,卷一百八十六,《居处部》十四,《灶》条第4页上则言:"李尤《灶铭》曰:"燧人造火,灶能以兴。"因未见原书,故《太平御览》所言,是否应标点为"燧人造火灶,能以兴"?现仅能存疑耳。

〔54〕《礼记》卷二十一,《礼运》,据中华书局影印《十三经注疏》本第1416页。

〔55〕岑家梧《史前史概论》,第七章,《新石器时代》,第204—205页,民国三十年二月初版,商务印书馆印。

〔56〕见李玄伯《中国古代社会新研初稿》,第18页,民国三十年六月,北京来薰阁书店发行。

〔57〕引自《礼记》卷二十一《礼运》,据中华书局影印《十三经注疏》本第1415页。

〔58〕同注〔48〕,第37页。关于烧石之制,参看库诺夫著,吴觉生译《经济通史》卷一,第178页,商务印书馆1976年第1版;尼科尔斯基著,庞龙译《原始社会史》第78页,作家书屋1952年第1版。

〔59〕见《汉书》卷二十一下,《律历志》,第一下,据中华书局本第1011页。

〔60〕参看《说文解字诂林》第十卷上,《火部・炮》字条,第4474页下至第4475下。

〔61〕见尚秉和《历代社会风俗事物考》,卷一,第2页,民国二十八年四月再版,商务印书馆印。

〔62〕参看《周礼正义》第四册,卷七,第35页下。

〔63〕参看张澍纂,《姓氏寻源》,卷十四,庖氏条,第11页上。枣华书屋藏板。

〔64〕参看上引书,第10页下,《包氏》条。

〔65〕见《礼记》,卷七,《檀弓》上,据中华书局影印《十三经注疏》本第1286页。

〔66〕见《玉函山房辑佚书》,卷七十八:《杂五行书》,第 47 页下。清马国翰收辑,光绪重刊本。

〔67〕按《淮南子·氾论》篇曰:"炎帝于火,死而为灶"。《注》云:"炎帝神农以火德王天下。死托祀于灶神"。见《淮南鸿烈集解》卷十三。但他本则曰:"炎帝于火而死为灶。"(莲池书社,桐城吴先生《群书点勘子部之九》,《淮南子》,第二册,卷十三,第 14 页。)或曰:"炎帝王于火,死而为灶。"(见《事物纪原》集类,卷八,第 12 页下;《事物纪原补》卷八,第 21 页上。)

〔68〕按《太平御览》云:"《淮南子》曰:'黄帝作灶,死为灶神'"(见该书卷一百八十六,《居处部》十四,《灶》条,第 3 页下),但今本《淮南子》无。而《格致镜原》、《事物原会》两书却均引用之。

〔69〕按《风俗通》云:"《周礼》说:颛顼氏有子曰黎,为祝融,祀以为灶神"(见该书卷八,《灶神》条,第 3 页下。据清木刻本,书末有汝上王谟识。)《五经异义》云:"古《周礼》说:颛顼氏有子曰黎,为祝融,祀以为灶神。"(见清王复辑,《驳五经异义》,卷一,第 11 页上,《清芬堂丛书》,光绪十六年,)但今本《周礼》无。

〔70〕参看清郭庆藩《庄子集释》卷七上,《达生》第十九,第 11 页上。

〔71〕见《战国策》卷二十,《赵》三,第 13 页下。同治己巳,湖北崇文书局雕,剡川姚氏本。按文内雍疽一名凡两见,似均系雍疸之误,惟未敢臆改,姑仍其旧。又另查上海涵芬楼影印。《四部丛刊》本,此条缺如。

〔72〕《史记》,卷二十八,据中华书局本第 1387 页。

〔73〕见《隋书》卷三十四,《经籍志》子部,《五行类》中华书局本第 1038 页。

〔74〕按李廓《镜听词》未见,此系转引《铸鼎余闻》,卷四,第 28 页上。据清光绪己亥年孟冬校刊本,板藏常熟刘氏达经堂,

〔75〕《坚瓠集》,甲集卷二,第 2 页下,《送灶诗》,据丙寅(民国十五年)柏香书屋校印本。

〔76〕见《说郛》卷六十九,《辇下岁时记》第 2 页上,《灶灯》条。据清顺治四年,宛委山堂刊本。按此条并见《古今图书集成》,《神异典》,第三十三卷,《五祀之神部纪事之二》下。据清光绪图书集成局印本。

〔77〕至於关于纸马之起源,可参看古愚老人《消夏录》,《事物原会》卷三十

五，第5页，纸马条。

〔78〕见《灶王府君真经》第3页上、第4页上至第4页下。清宣统年重镌，宣化府张家口朝阳洞本原惜字社存板。

〔79〕见《灶君劝善文灵签东厨司命宝诰》，第1页上。同治戊辰年重刊。

〔80〕参看《民间新年神像图画展览会》，第52号，第115页。民国三十一年七月，北京中法汉学研究所。

〔81〕见《白虎通·五祀》篇，据陈立《白虎通疏证》卷二，《五祀》，第22页上及下。清光绪元年春，淮南书局刊本。

〔82〕《礼记》卷二十一，《礼运》。据中华书局影印《十三经注疏》本第1416页。

〔83〕见上官悟尘《消化器病》，商务印书馆，《医学小丛书》，民国二十四年一月，三版，第67页。

〔84〕参看《民间新年神像图画展览会》第五十一号，第111页。

〔85〕同注〔56〕，第17页。

〔86〕参看《周礼正义》第四十二册，卷五十七，第38页上至第44页下。

〔87〕班固云"在野曰庐，在邑曰里。春令民毕出在野，冬则毕入于邑。"(引自黄以周《礼书通故》，礼书第三十五：井田通故，第27页上)

〔88〕望按今俗尚以二月二日为土地神诞，或曰土地公公生日，亦即古人春社之意。(《清嘉录》卷二，《土地公公生日》条)；又十一月冬至节，亦有家家祭灶之俗(见上书，卷十一《冬至米团》条)。

〔89〕见《说文解字》中华书局影印本第210页。

〔90〕《周礼正义》第五十册，卷七十，第23页下。——按关于夫燧取明火之说，请看唐擘黄氏，《阳燧取火与方诸取火》一文，载国立中央研究院历史语言研究所《集刊》，五本，二分，第271至277页。

〔91〕《周礼正义》第四十七册，卷六十五，第17页上。

〔92〕见《少昊考》载《北大文学》，第一辑，第61至74页，民国三十二年六月，国立北京大学文学院，北大文学会编。

〔93〕见《颛顼考》载《留日同学会季刊》第五号，第30至36页，民国三十二年九月十五日，北京中国留日同学会。

〔94〕参看《春秋经传引得》第一册，第442页。民国二十七年十二月北平燕京大学哈佛燕京学社引得编纂处。

[95]参看《淮南鸿烈集解》卷六，《览冥训》，页三上。

[96]参看《楚辞笺注》卷五，《远游》，页九上

[97]见《后汉书》卷六十下，《郎顗传》，第15页下至第16页上。唐章怀太子贤注。上海涵芬楼景印乾隆四年校刊本。

[98]参看郭沫若《殷契萃编》第一册，《序》，第4页上，第二册，第6页下至第7页上（第17片），第四册，第84页（第597片），昭和十二年五月，东京文求堂书店；另据光绪十九年九月，广雅书局校刻本，承祚《殷契佚存》，第86片（见该书第一册，第13页上）及该书第二册，《殷契佚存考释》第18页上。

[99]参阅孙作云《九歌东君考》《中和月刊》2卷6期，第2—17页，民国三十年六月一日。

[100]参看李家瑞《北平风俗类征》，上册，《岁时》，第42—43页，商务印书馆，民国二十六年五月。

[101]见《史记索隐》卷四，《孝武本纪》第4页上。

[102]参看《庄子义证》，第四册，卷十九《达生》篇第10页上。

[103]据孙楷第先生云，野云之云，恐系虖字之误，《百衲本》《梁书》即作野虖。在晋时并有"打野呵"之说。野呵与野虖，当系一音之转。而虖云二字形相近，故易致误。野云一词，实属费解。虖按孙君之言，可信也。

[104]按此诗字，《清嘉录》误作词，兹据原书改正。见《武林掌故丛编》，第五十九册，《江乡节物诗》，页十三上，《跳灶王》条。浙江书局刊。

[105]录自《清嘉录》卷十二，《十二月跳灶王》，第1页上至第2下。并参看该书，"跳钟馗"一条，见该书卷十第2—3页。据日本久居安原宽得众校本。

[106]《后汉书》志第五，《礼仪》中，中华书局本第3127页。

[107]参看《五礼通考》，卷五十七，《傩》，第1—9页；予向《释傩》，《中和月刊》，1卷12期，第28至33页；卫聚贤《傩》，《说文月刊》，第1卷，第587页至589页；姜亮夫《傩考》，《民族》2卷10期。至中日傩祭之比较研究，可参看知堂《撒豆》，《中和月刊》，1卷12期，第34—36页；孙作云《关于追傩的二三考察》，《日本研究》，2卷1期第36—43页；传芸子《关于撒豆追傩》，《艺文杂志》，2卷3期，第22—23页。

〔108〕参阅法国葛兰言所著《中国古代舞蹈与传说》(Danses et legendes de La China ancienne,1926。第 298—337 页。

〔109〕《周礼正义》,第四十四册,卷五十九,第 47 页上。

〔110〕按他本不曰“是为虐鬼”而曰“是为虎”。

〔111〕同注〔109〕,第 47 页下。

〔112〕刘熙《释名》,卷一,《释天》,第 2 页下,据《四部丛刊》本。

〔113〕见《周礼正义》,第四十册,卷五十四,第 20 页。并参看《淮南鸿烈集解》第 13、21 页。

〔114〕录自《夷坚志》乙集,卷十七,《宣州孟郎中》条,第 2—3 页。据涵芬楼藏板本。

〔115〕参看《铸鼎余闻》,卷四,《青蛙使者》条,第 32—33 页。

〔116〕见《论语》卷十,《乡党》,据中华书局影印《十三经注疏》本第 2493 页。

〔117〕转引《五礼通考》,卷五十七,《傩》篇第 3 页上。

〔118〕见《玉涵山房辑佚书》,卷七十八,《杂五行书》,第 40 页上。

〔119〕见予向《释傩》,第 28—31 页。

〔120〕见俞樾《太上感应篇缵义》上卷第 7 页。据《春在堂全书》,第 131 册。清光绪二十五年重定本。

〔121〕见孔令谷《古音俗证》,载《说文月刊》一卷十二期,第 176—177 页。

〔122〕同注〔108〕,第 309 页。

〔123〕见北京《小实报》,“畅观栏”《送瘟神》民国三十二年九月十九日。

〔124〕见《史记》卷二十八,《封禅书》中华书局本第 1385 页。按李少君所致之物,似应指一种法力而言,亦即“马纳”(mana)是也。致物而丹砂可化为黄金,此乃道教炼丹说之所本。盖先有祀灶之炼丹说,后始有老君之炼丹说。而欧洲中古之炼金化学(alchimie)殆亦渊源于此欤?

〔125〕同注〔124〕,第 1387 页。

〔126〕见《礼记》卷四十六,《祭法》。

〔127〕同注〔48〕,第 37 页,按司命之说,曾见《隋巢子》,《古史辨》七册上编第 363 页。又按灶神在潮州一带,即被称为司命公。参看广州中山大学《民俗》,第 78 期,黄吕作,《司命公的前身及其它》一文,见该刊,第[illegible]页。

〔128〕同注〔44〕,第96页。

〔129〕见《礼记·祭法》卷四十六,中华书局影印本第1590页。

〔130〕见俞樾,《太上感应篇缵义》上卷,第3页下。

〔131〕见《汉书》,卷四十五《蒯伍江息夫传》中华书局本第2187页。

〔132〕同注〔16〕,第23页上。

〔133〕同注〔78〕。

〔134〕同注〔130〕,第7页。

〔135〕参看《荀子》第四册,卷十二《正论篇》,第13页上,据《四部丛刊》本。按另据扫叶山房石印本则云:"雍而徹乎五祀",有一乎字。

〔136〕按灶王爷不仅是一家神,而且是一庙神;不仅是一家之主,而且是七十二行内一行的祖师。现中国不论南北,一切厨师茶房,无不奉灶神为祖师者。惟本文系仅从家宅宗教之观点而言,故未言及。且本文之性质是着重于古代,故灶王爷在近代民间宗教内之地位,如崇拜、仪式、神话、传说等等,均未谈到。本文草成于1943年暑假,乃拙著《五祀考》之一篇,简陋错误,在在皆是。大雅君子,倘肯赐以教正,实为厚幸。

---

**杨堃**,1901年生于河北省大名县,曾用名杨赤民,笔名张好礼。民族学家。1921年入法国里昂中法大学,获理科硕士、文科博士学位。1930年回国后,在河北大学、北平大学、中法大学、清华大学、燕京大学、中法汉学研究所、云南大学任教职。现为中国社会科学院民族研究所研究员。神话方面的著述有《灶神考》(1944)、《我国民俗学运动史略》(1948)、《论神话的起源与发展》(1985)、《女娲考》(1986)等。

# 伏羲考*

◯闻一多

## 一　引　论

伏羲与女娲的名字，都是战国时才开始出现于记载中的。伏羲见于《易·系辞下传》，《管子·封禅篇》，《轻重戊篇》，《庄子·人间世篇》，《大宗师篇》，《胠箧篇》，《缮性篇》，《田子方篇》，《尸子》，《君治篇》，《荀子·成相篇》，《楚辞·大招》《战国策·赵策》二。女娲见于《楚辞·天问》，《礼记·明堂位篇》，《山海经·大荒西经》，但后二者只能算作汉代的典籍，虽则其

---

* 本文首次发表于《闻一多全集》，上海开明书店1948年版。40年代初，闻一多写了下列神话论文：一、《从人首蛇身像谈到龙与图腾》(发表于《人文科学学报》第一卷第二期，1942年)；二、《战争与洪水》；三、《汉苗的种族关系》；四《伏羲与葫芦》(发表于《文艺复兴·中国文学研究专号》，1948年9月)。闻一多生前未及把上述各篇连缀成文。1948年朱自清编《闻一多全集》时，把上述手稿合编，取名《伏羲考》。现据《闻一多全集》(一)，三联书店1982年版。

中容有先秦的材料。二名并称者则始见于《淮南子·览冥篇》，也是汉代的书。关于二人的亲属关系，有种种说法。最无理由，然而截至最近以前最为学者们乐于拥护的一说，便是兄弟说。《世本·姓氏篇》曰：

> 女氏：天皇封弟琄于汝水之阳，后为天子，因称女皇。

此说之出于学者们的有意歪曲事实，不待证明。罗泌《路史·后纪二》和梁玉绳《汉书·人表考》中的论调，不啻坦白的供认了他们所以不能不如此歪曲的苦衷，所以关于这一说，我们没有再去根究的必要。此外，较早而又确能代表传说真相的一说，是兄妹说。《路史·后纪二》注引《风俗通》曰：

> 女娲，伏希（羲）之妹。

《通志·三皇考》引《春秋世谱》，《广韵·十三佳》，《路史·后纪二》，马缟《中华古今注》等说同。次之是夫妇说。《唐书乐志》载张说唐《享太庙乐章钧天舞》曰：

> 合位娲后，同称伏羲。

据《乐志》，《钧天舞》是高宗时所用的乐章。这里以伏羲女娲比高宗武后，正表示他们二人的夫妇关系。稍后卢仝，《与马异结交诗》说得更明显：

> 女娲本是伏羲妇。

此后同类的记载有宋人伪撰的《三坟书》，元杜道坚《玄经原旨发挥》，和一些通俗小说之类。夫妇说见于记载最晚，因此在学者心目中也最可怀疑。直至近世，一些画像被发现与研究后，这说才稍得确定。这些图像均作人首蛇身的男女二人两尾相交之状，据清代及近代中外诸考古学者的考证，确即伏羲女娲，两尾相交正是夫妇的象征。但是，依文明社会的伦理观念，既是夫妇，就不能是兄妹，而且文献中关于二人的记载，说他们是夫妇的，也从未同时说是兄妹，所以二人究竟是兄妹，或是夫妇，在旧式学者的观念里，还是一个可以争辩的问题。直至最近，人类学报告了一个惊人的消息，说在许多边疆和邻近民族的传说中，伏羲女娲原是以兄妹为夫妇的一对人类的始祖，于是上面所谓可以争辩的问题，才因根本失却争辩价值而告解决了。总之，"兄妹配偶"是伏羲女娲传说的最基本的轮廓，而这轮廓在文献中早被拆毁，它的复原是靠新兴的考古学，尤其是人类学的努力才得完成的。现在将这两方面关于这题目的贡献略加介绍如下：

关于伏羲女娲，考古学曾发现过些石刻和绢画两类的图像。属于石刻类者有五种。

武梁祠石室画像第一石第二层第一图（参观附图）

同上左右室第四石各图（参观附图）

东汉石刻画像（参观附图）

山东鱼台西塞里伏羲陵前石刻画像

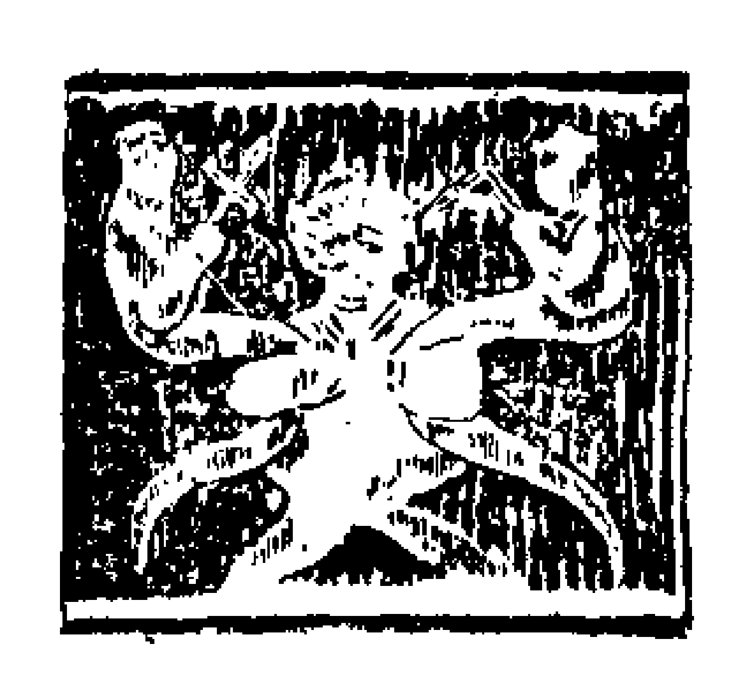
兰山古墓石柱刻像（以上二种均马邦玉《汉碑录文》所述）



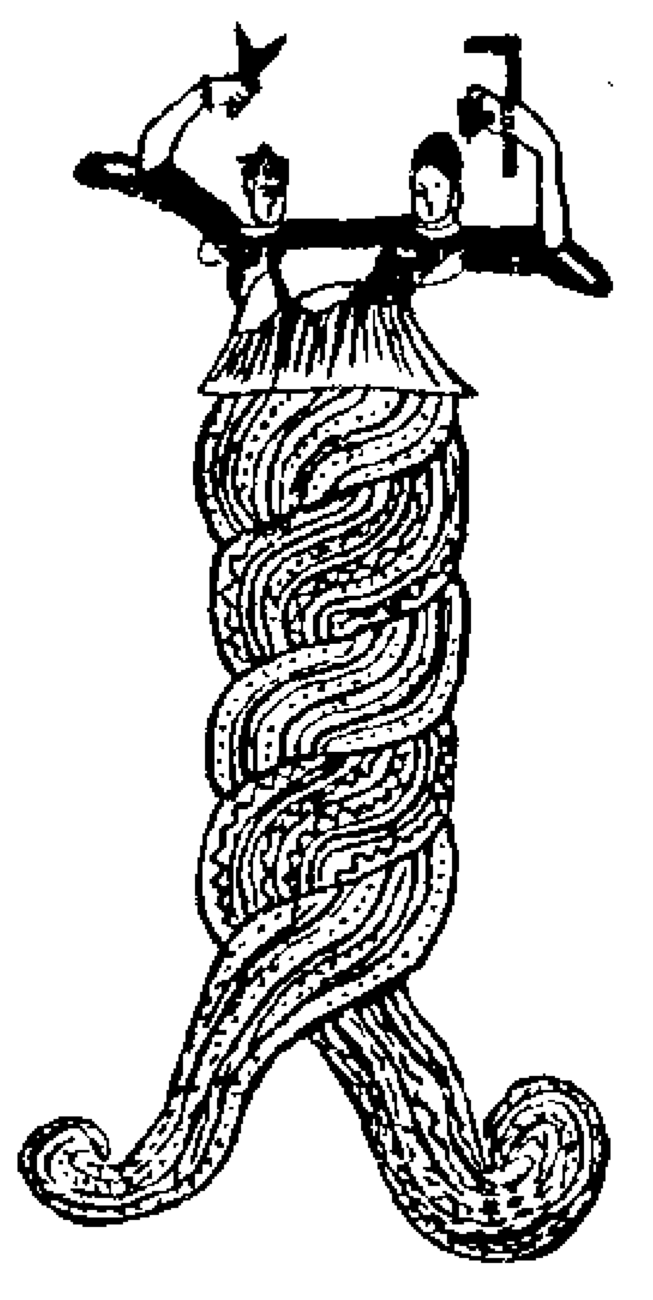
上， 东汉武梁祠石室画像之二(仿《东洋文史大系古代支那及印度》第一三七页插图)



左，东汉武梁祠石室画像之一(仿钱唐黄氏摹刻唐拓本。原图左柱有隶书"伏戏仓精初造王业画卦结绳以理海内"十六字，此未摹出。)



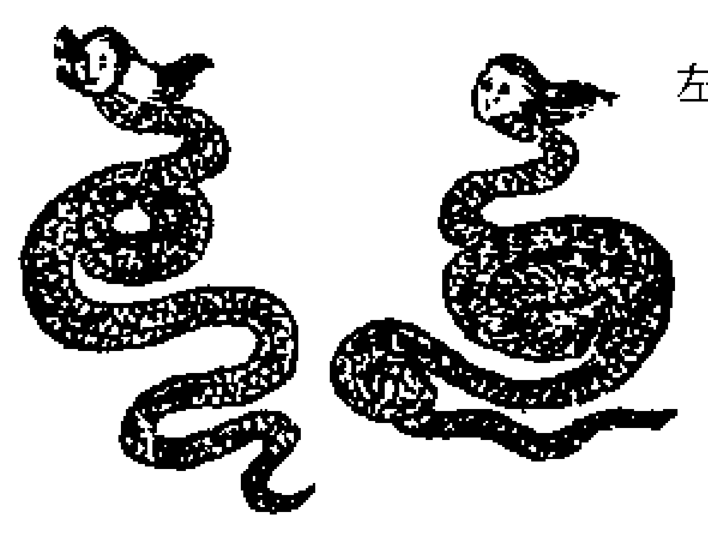
右，东汉石刻(仿同上《东洋文史大系》第一七一页插图)



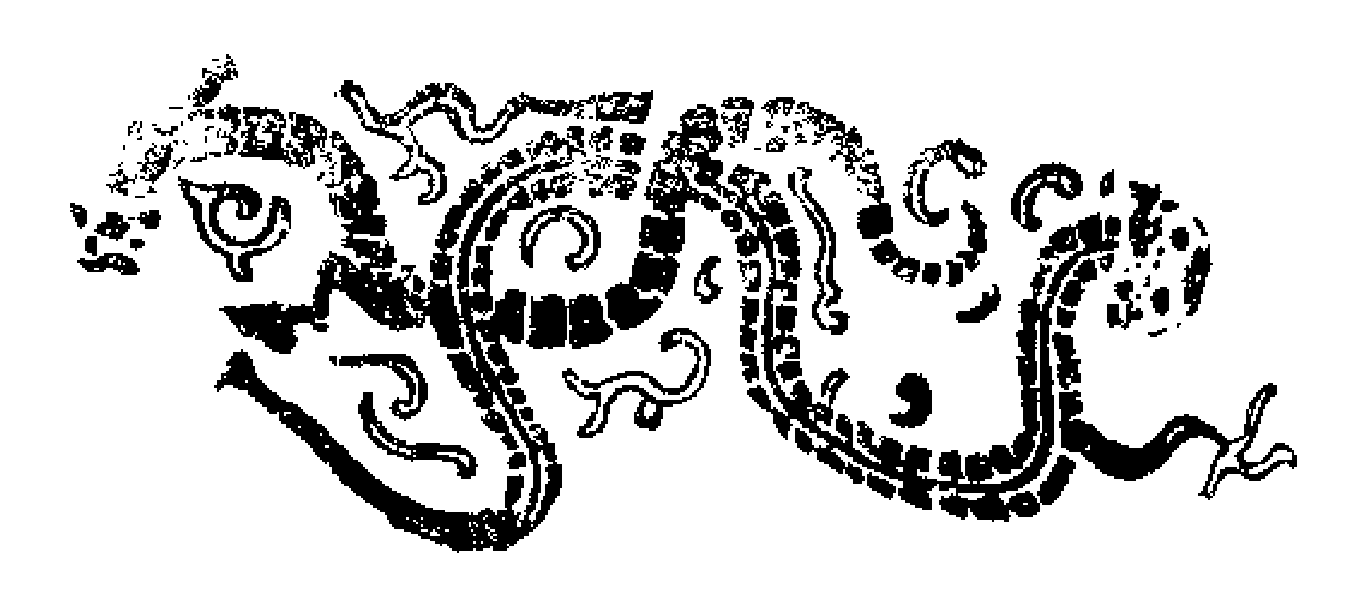
上，隋高昌故址阿斯塔那（Astana）墓室彩色绢画（仿史坦因〔Aurel Stein〕《亚洲腹地考古记》〔Inner most Asia〕图 Cix）



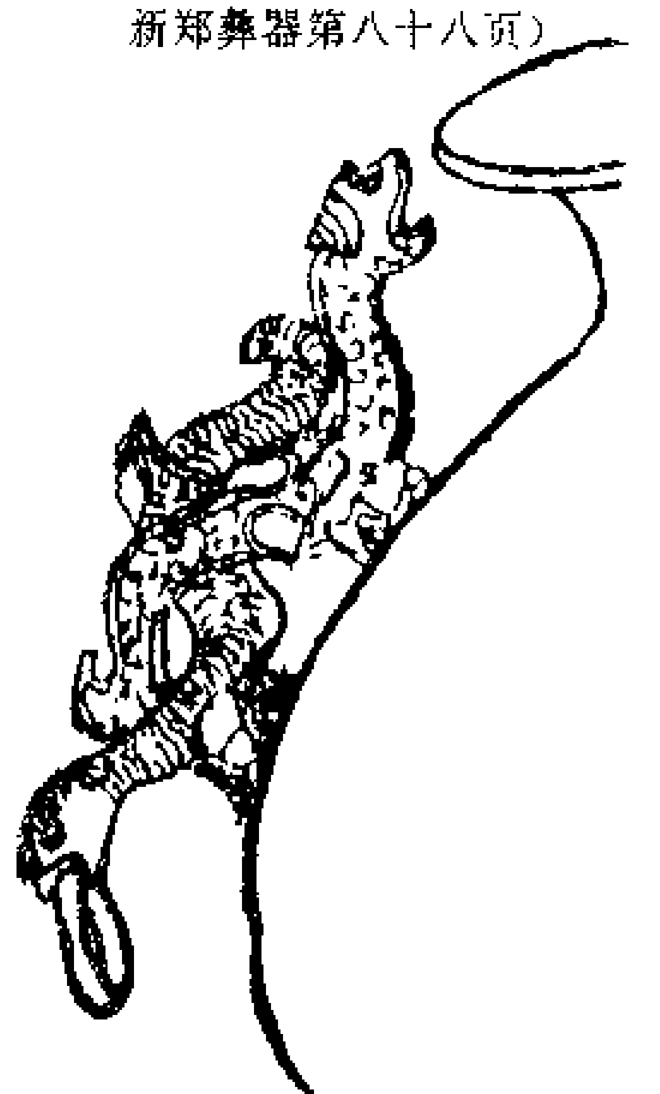
上，重庆沙坪坝石棺前额画像（仿常任侠《沙坪坝出土之石棺画像研究》插图。《时事新报》渝版《学灯》第四十一期）



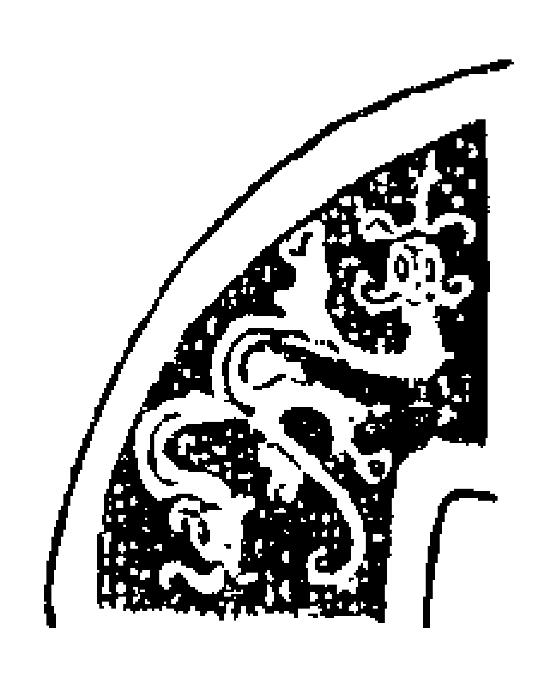
左，《洞神八帝妙精经》画像（左）后天皇君，人面蛇身，姓风，名庖羲，号太昊。（右）后地皇君，人面蛇身，姓云，名女娲，号女皇。（仿《道藏洞神部洞神八帝妙精经》插图）



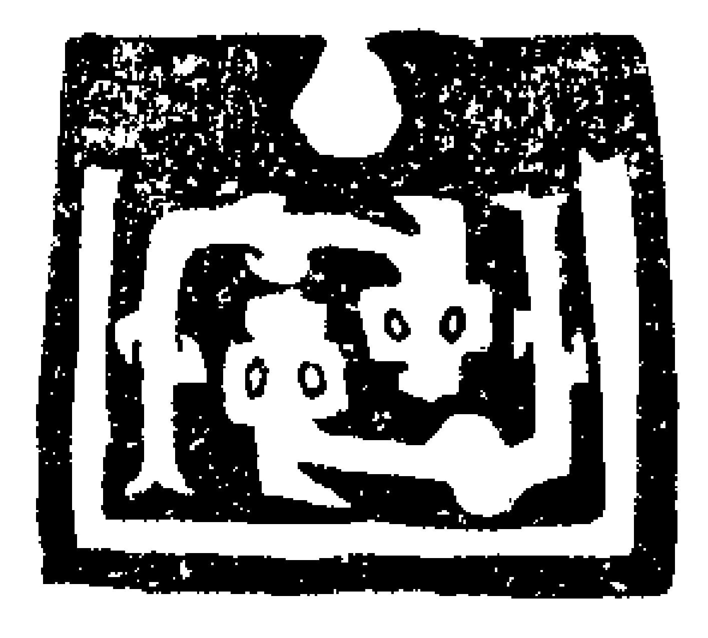
上、新郑出土罍腹上部花纹(仿新郑彝器第八十八页)



上、同上环鼎(仿《郑冢古器图考》卷五、页二十、第二十四图)



上、铎舞花纹(仿叶慈〔W. Parceval Yetts〕《卡尔中国铜器》〔The Cull Chinese Bronzes〕图 21)



上，兵古器花纹(仿《鄴中片羽》卷下第四页)

属于绢画类者有二种。

隋高昌故址阿斯塔那（Astana）墓室彩色绢画（史坦因得）（参观附图）

吐鲁番古冢出土彩色绢画（黄文弼得）

中以武梁祠画像尤其著名，诸家考释亦皆以此为根据。其中讨论得比较详细的，计有瞿中溶《武梁祠堂画像考》，马邦玉《汉碑录文》，容庚《武梁祠画像考释》。“伏羲仓精”之语，既明见于画像的题识，则二人中之一人为伏羲，自不成问题，因而诸家考释的重心大都皆在证明其另一人为女娲。他们所用的证据，最主要的是诸书所屡见提到的伏羲女娲人首龙身（或蛇身）之说，与画像正合。总之，考古家对本题的贡献，是由确定图中另一人为伏羲的配偶女娲，因而证实了二人的夫妇关系。

人类学可供给我们的材料，似乎是无限度的。我并不曾有计划的收集这些材料。目前我所有的材料仅仅是两篇可说偶尔闯进我视线来的文章。

1. 芮逸夫：《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》（中央研究院历史语言研究所《人类学集刊》第一卷第一期）

2. 常任侠：《沙坪坝出土之石棺画像研究》（《时事新报》渝版《学灯》第四十一，四十二期，又《说文月刊》第一卷第十，十一期合刊）前者搜罗材料，范围甚广。记录着芮氏自己所采集和转引中外书籍里的洪水故事，凡二十余则，是研究伏羲女娲必不可少的材料。后者论材料的数量，虽远非前者之比，论其性质，却也相当重要。所载瑶族洪水故事，和汉译苗文《盘王歌》一部分，也极有用。现在合并二文所记，依地理分布，由近

而远，列号标目如下：

1. 湘西凤凰苗人吴文祥述洪水故事（芮文——《人类学集刊》一卷一期 156—158 页）

2. 湘西凤凰苗人吴佐良述洪水故事（同上 158—160 页）

3. 湘西凤凰苗人《傩公傩母歌》（同上 160—161 页）

4. 湘西乾城苗人《傩神起源歌》（同上 161—163 页）

5. 葛维汉（D. C. Graham）述川南苗人洪水故事（同上 174 页）

6. 贵州贵阳南部鸦雀苗洪水故事（同上 174 页引克拉克〔Samuel R. Clarke〕《中国西南夷地旅居记》〔Among the Tribes in South-west China〕pp. 54—55）

7. 贵州安顺青苗故事（同上 169—170 页引鸟居龙藏：《苗族调查报告》——国立编译馆译本 49 页）

8. 同上又一故事（同上 170 页引前书 48 页）

9. 苗人洪水故事（同上 170—171 页引萨费那〔F. M. Savina〕《苗族史》〔Histoire des Miao〕pp. 245-246）

10. 黑苗《洪水歌》本事（同上 173—174 页引克拉克《中国西南夷地旅居记》pp. 43-46）

11. 赫微特（H. J. Hewitt）述花苗洪水故事（同上 171—173 页引前书 pp. 50-54）

12. 广西融县罗城瑶人洪水故事（常文——《说文月刊》一卷十，十一期合刊 714—715 页）

13. 广西武宣修仁瑶人洪水故事（同上 717 页）

14. 汉译苗文《盘王歌书葫芦晓歌》（同上 715—716 页）

15. 云南倮㑩洪水故事(芮文——《人类学集刊》一卷一期189页引维亚尔〔paul Vial〕《倮㑩族》〔Les Lolos〕pp. 8--9)

16. 云南耿马大平石头寨栗粟人洪水故事(同上189页)

17. 云南耿马蚌隆寨老亢人洪水故事(同上189页)

18. 拉崇几哀(Lunnet de Lajonguiere)记法领东京蛮族(Man)洪水故事(同上190页引萨维那《苗族史》p. 105)

19. 交趾支那巴那族(Ba-hnars)洪水故事(同上引盖拉希〔Guerlach〕《巴那蛮族的生活与迷信》〔Moeuts et sperstitions de Souvages Ba-bnars. Les Mission Catholigue xix p. 479〕

20. 印度中部比尔族(Bhils)洪水故事(同上190页引鲁阿特〔C. E. Luard〕《马尔瓦森林部族》〔The Lungles Tribes of Malwa〕p. 17)

21. 印度中部坎马尔族(Kammars)洪水故事(同上190—191页引罗塞尔〔R. V. Russell〕《印度中部的土族与社会阶级》〔Tribes and Casts of the Central Provinces of India〕iii pp. 326—327)

22. 北婆罗洲配甘族(Pagans)洪水故事(同上190页引勃特〔Owen Butter〕《北婆罗洲的配甘族》〔The pagans of the North Borneo〕pp. 248—249)

23. 同上又一故事(同上190页引前书同页)

24. 海南岛加钗峒黎人洪水故事(同上189页引刘咸《海南岛黎人文身之研究》——《民族学研究集刊》一期

201页）

25. 台湾岛阿眉族（Ami）三洪水故事（同上189—190页引石井信次〔Shinji Ishii〕《台湾岛及其原始住民》〔The Island of Formosa and its Primitive Inhabitants〕p. 13）

以上这些故事，记载得虽有详有略，但其中心母题总是洪水来时，只兄妹（或姊弟）二人得救，后结为夫妇，遂为人类的始祖。3，12，兄名皆作伏羲，13作伏仪，也即伏羲。18兄名Phu-Hay，妹名Phu-Hay-Mui，显即伏羲与伏羲妹的译音。6兄名Bu-i，据调查人克拉克氏说，用汉语则曰Fu-hsi，也是伏羲的译音。同故事中的妹曰Kueh，芮氏以为即娲的对音，那也是可信的。除上述兄妹的名字与伏羲女娲的名字相合外，芮氏又指出了故事中（一）创造人类与（二）洪水二点，也与文献中的伏羲女娲传说相合。这来故事中的兄妹即汉籍中的伏羲女娲，便可完全肯定了。但人类学对这问题的贡献，不仅是因那些故事的发现，而使文献中有关二人的传说得了印证，最要紧的还是以前七零八落的传说或传说的痕迹，现在可以连贯成一个完整的有机体了。从前是兄妹，是夫妇，是人类的创造，是洪水等等隔离的，有时还是矛盾的个别事件，现在则是一个整个兄妹配偶兼洪水遗民型的人类推源故事。从传统观念看来，这件事太新奇，太有趣了。

以上所介绍的芮常二文，芮文以洪水遗民故事为重心，而旁及于人首蛇身画像，常文则以人首蛇身画像为主题，而附论及洪水遗民故事。前者的立场是人类学的，后者是考古学的。而前者论列的尤其精细，创见亦较多。本文的材料既多数取给于二文，则在性质上亦可视为二文的继续。不过作者于神话有

癖好，而对于广义的语言学(Philology)与历史兴味也浓，故本文若有立场，其立场显与二家不同。就这观点说，则本文又可视为对二文的一种补充。总之，二君都是我的先导，这是我应该声明的。

## 二　从人首蛇身像谈到龙与图腾

### 一　人首蛇身神

人首蛇身像实有二种。一种是单人像，可用上名。一种是双人像，可称为人首蛇身交尾像。后者在我们研究的范围里尤其重要。目前我们所知道的交尾像计有七件，如前所列。今就画像的质地分为二类，一是石刻类，二是绢画类。画像中的人物即伏羲女娲夫妇二人，早有定论。但那人首蛇身式的超自然的形体，究竟代表着一种什么意义？它的起源与流变又如何？这些似乎从未被探讨过的问题，正是本文所要试求解答的。

文献中关于伏羲女娲蛇身的明文记载，至早不能超过东汉。

王逸《楚辞·天问注》"女娲人头蛇身。"

王延寿《鲁灵光殿赋》"伏羲鳞身，女娲蛇躯。"

曹植《女娲画赞》"或云二皇，人首蛇形。"

《伪列子·黄帝篇》"庖牺氏，女娲氏……蛇身人面。"

《帝王世纪》"庖牺氏……蛇身人首。""女娲氏……亦蛇身人首。"(《类聚》二引)

《拾遗记》"又见一神，蛇身人面……示禹八卦之图，列于金版之上。……蛇身之神，即羲皇也"。

《玄中记》"伏羲龙身，女娲蛇躯。"(《文选·鲁灵光殿赋注》引)

不过《鲁灵光殿赋》虽是东汉的作品，所描写的则确乎是西汉的遗物。

灵光殿是鲁恭王馀(前154——127)的建筑物。赋中所描写的是殿内类似武梁祠刻石的壁画。从恭王馀到王延寿约三百年间，殿宇可以几经修葺，壁外层的彩色可以几经刷新，但那基本部分的石刻是不会有变动的。人首蛇身的伏羲女娲像，在西汉初期既已成为建筑装饰的题材，则其传说渊源之古，可想而知。有了这种保证，我们不妨再向稍早的文献中探探它的消息。

《山海经·海内经》曰：

南方……有人曰苗民。有神焉，人首蛇身，长如辕，左右有首，衣紫衣，冠旃冠，名曰延维。人主得而飨之，伯天下。

郭璞注说延维即《庄子》所谓委蛇，是对的。委蛇的故事见于《庄子·达生篇》：

桓公田于泽，管仲御，见鬼焉。公抚管仲之手曰"仲父何见？"对曰"臣无所见。"公反，诶诒为病，数日不出。

齐士有皇子告敖者曰"公则自伤，鬼则恶能伤公？……"

桓公曰"然则有鬼乎？"曰"有。沈(湛，释文，水污泥

也)有履，竈有髻。户内之烦壤，雷霆处之。东北方之下者，倍阿鲑蠪跃之。西北方之下者，则泆阳处之。水有罔象，丘有莘，山有夔，野有彷徨，泽有委蛇。”公曰“请问委蛇之状何如？”皇子曰“委蛇，其大如毂，其长如辕，紫衣而朱冠。其为物也恶雷，[1]闻雷车之声，则捧其首而立。见之者殆乎霸。”桓公辴然而笑曰“此寡人之所见者也。”于是正衣冠与之坐，不终日而不知病之去也。

关于“左右有首”，也许需要一点解释。《山海经》等书里凡讲到左右有首，或前后有首，或一身二首的生物时，实有雌雄交配状态之误解或曲解。（正看为前后有首，侧看为左右有首，混言之则为一身二首。详下。）综合以上《山海经》和《庄子》二记载，就神的形貌说，那人首蛇身，左右有首，和紫衣旃冠三点，可说完全与画像所表现的相合。然而我们相信延维或委蛇，即伏羲女娲，其理尚不只此。（一）相传伏羲本是‘为百王先首’的帝王，故飨之或见之者可以霸天下。（二）上揭洪水故事1，2，3，4，12，13，18，都以雷神为代表恶势力的魔王，他与兄妹的父亲（即老伏羲）结了仇怨，时时企图着伤害老伏羲，最后竟发动洪水，几乎将全人类灭绝。这来，伏羲怕雷不是很自然的么？所以在《庄子》里，委蛇“闻雷车之声，则捧其首而立，”是不为无因的。最后，也最重要的，是（三）那以伏羲女娲为中心的洪水遗民故事，本在苗族中流传最盛，因此芮氏疑心它即起源于该族。依芮氏的意想，伏羲女娲本当是苗族的祖神。现在我既考定了所谓“延维”或“委蛇”者即伏羲女娲，而《山海经》却明说他们是南方苗民之神。这与芮氏的推测，不完全相合了吗？

《海内经》据说是《山海经》里最晚出的一部分，甚至有晚

到东汉的嫌疑。但传说同时又见于《庄子·达生》篇。属于《庄子外篇》的《达生篇》，想来再晚也不能晚过西汉，早则自然可以到战国末年。总观上揭所有的人首蛇身神的图像与文字记载，考其年代，大致上起战国末叶，下至魏晋之间。这是一个极有趣的现象，因为那也正是古帝王的伏羲女娲传说在史乘
最活跃的时期。最初提到伏羲或伏羲氏的典籍是《易经
辞下传》，《管子》（《封禅篇》，《轻重戊篇》），《庄子》，（《人
篇》，《大宗师篇》，《胠箧篇》，《缮性篇》，《田子方篇》），《尸
（《君治篇》又《北堂书钞》一五三引佚文），《荀子》（《成相篇
《楚辞》（《大招》），《战国策》（《赵策二》）。女娲则始见于《
辞》（《天问》）和《礼记》（《明堂位篇》），《山海经》（《大荒西经》）。二人名字并见的例，则始于《淮南子》（《览冥篇》）。他们在同书里又被称为二神（《精神篇》），或二皇（《原道篇》，《缪称篇》）。不久，在纬书中（《尚书·中候》，《春秋元命苞》及《运斗枢》），我们便开始看见他们被列为三皇中之首二皇。大概从西汉末到东汉末是伏羲女娲在史乘上最煊赫的时期。到三国时徐整的《三五历记》，盘古传说开始出现，伏羲的地位便开始低落了。所以我们拟定魏晋之间为这个传说终止活跃的年代。史乘上伏羲女娲传说最活跃的时期，也就是人首蛇身神的画像与记载出现的时期，这现象也暗示着人首蛇身神即伏羲女娲的极大可能性。

因左右有首的人首蛇身神而产生的二首人的传说，也是在这个时期中发现的。

睽孤，见豕负涂，厥妖人生两头。（京房《易传》）

平帝元始元年……六月，长安女子生儿，两头异颈，

面相乡，四臂共匈，俱前乡。……（《汉书·五行志》下之上）

蒙双民。昔高阳氏有产而为夫妇，帝放之此野，相抱而死。神鸟以不死草覆之，七年男女皆活，同颈二头四手。是为蒙双民。（《博物志》三）

最后一故事说“同产而为夫妇”，与伏羲女娲以兄妹为夫妇尤其类似。看来，不但人首蛇身像的流传很早，连兄妹配偶型的洪水故事，在汉族中恐怕也早就有了。

## 二　二龙传说

揣想起来，在半人半兽型的人首蛇身神以前，必有一个全兽型的蛇神的阶段。《郑语》载史伯引《训语》说：

夏之衰也，褒人之神化为二龙，以同于王庭，而言曰“余，褒之二君也。”夏后卜杀之，与去之，与止之，莫吉。卜请其漦而藏之，吉。乃布币焉，而策告之。龙亡而漦在，椟而藏之，传郊之，殷周莫之发也。及厉王之末，发而观之，漦流于庭，不可除也。王使妇人不帏而譟之，化为玄鼋。

“同”即交合之谓。《海内经》“伯陵同吴权之妻阿女缘妇。”郭注曰“同犹通淫之也”，《急就篇》亦有“沐浴揃搣寡合同”之语。“二龙同于王庭”使我们联想起那“左右有首”的人首蛇身交尾象。

“二君”韦注曰“二先君”，《史记·周本纪集解》引虞翻曰“龙自号褒之二先君也”。由二龙为“同于王庭”的雌雄二龙推之，所谓“二君”自然是夫妇二人。夫妇二人有着共同为人“先

君"的资格,并且是龙的化身,这太像伏羲女娲了。伏羲本一作包羲,包褒同音,说不定伏羲氏与褒国果然有着极其密切的关系。至少我们以这二龙之神,与那人首蛇身的二神,来代表一种传说在演变过程上的前后二阶段,是毫不牵强的。

在现存的文献中,像《郑语》所载的那样完整的故事,那样完好的保存着二龙传说的原型,不用说,是不易找到第二个的。不过关于这传说的零星的"一鳞半爪",只要我们肯留心,却几乎到处都是。现在我们略举数例如下

(一)交龙

> 交龙为旗。(《周礼司常》)
> 昔黄帝驾象车,交龙毕方并辖。(《风俗通·声音篇》)
> 锦有大交龙,小交龙。(《邺中记》)

什么是交龙?郑玄注《周礼·司常》"诸侯建旗"曰"诸侯画交龙,一象其升朝,一象其下复也。""升朝""下复"的解释很可笑,但注文的意思,以为交龙是两龙相交,一首向上,一首向下,却不错。他注《觐礼记》"天子载大旗,象日月,升龙降龙,"曰"大旗,大常也。王建大常,缪首画日月,其下及旒交画升龙降龙。"所谓"交画升龙降龙"正是两龙相交,一首向上,一首向下之状。《释名·释兵》曰"交龙为旂。旂,倚也,画作两龙相依倚。"刘熙的解释与郑玄略异,但以交龙为两条龙,则与郑同。

所谓交龙者既是二龙相交的图像,而绘着这种图象的旗又是天子诸侯的标识,则交龙与那"同于王庭,的褒之二龙是同一性质的东西,可无疑问了。《汉书·高帝纪》上说:

母刘媪，尝息大泽之陂，梦与神遇。是时雷电晦冥。父太公往视，则见交[2]龙于上。已而有娠，遂产高祖。

这交龙也是指相交的雌雄二龙——雄龙神，雌龙刘媪。[3]代表神与刘媪的二龙，与代表褒之二君的二龙，仍然是同一性质的东西。我们在上文已经指出伏羲女娲与褒之二君的类似处，再看《路史·后纪》一注引《宝椟记》：

帝女游于华胥之渊，感蛇而孕，十三年生庖牺。

这和"赤龙感女媪"(《太平御览》八七引《诗含神雾》)而生刘邦的故事，又何其相似！

(二)螣蛇 古书有所谓"螣蛇"者，或作"腾蛇"。

飞龙乘云，腾蛇游雾。(《韩非子·难势篇》引《慎子》)

螣蛇无足而飞。(《荀子·劝学篇》)

螣蛇伏地，凤皇覆上。(《韩非子·十过篇》)

腾蛇游雾而殆于蝍蛆。(《淮南子·说林篇》)

腾蛇游于雾露，乘于风雨而行，非千里不止。(《说苑杂言篇》)

许慎说螣是一种神蛇，郭璞说它是龙类。看它"能兴云雾而游其中"(《尔雅郭注》)，又有鳞甲(《后汉书注》引《尔雅》旧注)，说它是属于龙类的一种神蛇，是可信的。《汉书·天文志》"权，轩辕，黄龙体，"《注》引孟康曰"形如腾龙"。如果这所谓腾龙即腾蛇，则螣蛇之为龙类，更无问题了。但螣字的含义，似乎从未

被说明过。我们则以为螣蛇之"螣"与交龙之"交"的意义一样。"螣"从"朕"声。"朕"声字多有"二"义，最明显的，如"賸"(从朕省声)训双(《方言》二)，"賸"训二，(《广雅释诂》四)"縢"训儋两头有物(《方言》七郭注)，皆是。引申起来，物相增加则谓之"賸"(《说文》)，牝牡相交谓之"腾"。相交与相加之义极近。《月令》"乃合累牛腾马，游牝于牧"。郑注曰"累腾皆乘匹之名。""乘匹"即《周礼·牧师》"仲春通淫"及《校人》"春执驹"之谓，故郑注《校人》曰"春通淫之时，驹弱，为其乘匹伤之也。"螣蛇之"螣"本一作"腾，""螣蛇"的本义应是"乘匹之蛇"。《淮南子·泰族篇》曰：

腾蛇雄鸣于上风，雌鸣于下风，而化成形，精之至也。

刘勰《新论类感篇》作"螣"。[4]"雄鸣于上风，雌鸣于下风，而化成形，"正是由二蛇相交的观念演化出来的一种传说。螣蛇又名奔蛇，见《淮南子·览冥篇》高注，及《尔雅·释鱼》郭注。"奔"亦有乘匹之义。《鄘风·鹑之奔奔篇》"鹑之奔奔，鹊之彊彊。"《释文》引《韩诗》曰"奔奔彊彊，乘匹之貌。"《左传》襄二十七年，伯有赋《鹑之贲》贲，赵孟斥之为"床笫之言，"可作韩义的佳证。螣蛇又名奔蛇，而"螣"(腾)"奔"皆训乘匹，可见"螣蛇"的本义确与上文所解说的交龙一样。并且"螣"之言"縢"也，"交"之言"绞"也。若舍用而言体，则螣蛇亦可谓之縢蛇，交龙亦可谓之绞龙。"縢""缠"一声之转，《杂记疏》曰"〔绳〕两股相交谓之绞。""缠"与"绞"同义，正如"螣"(腾)与"交"同义一样。又《方言》五"槌，其横关西曰相楲，"郭注曰"亦名校。"钱绎《笺疏》曰"栚(楲)亦名校者，犹机持会者谓之交也。《说文》

'榎，机持会者'又鲁季敬姜说织曰'持交而不失，出入不绝者梱也。'持交即持会也。"螣蛇一名交龙，与椴一名校，又属同例。校既是取义于"交会"，则相关之取义于"縢缠"可知。交龙与螣蛇之名，即取交合与縢缠之义，也同校与椴之取义于交会与縢缠一样。总之"螣蛇"与"交龙"，不拘就那种观点说，都是同义语。交龙和那"同于王庭"的褒之二龙，是同一性质的东西，我们在上文已经讲过。如今又证明了螣蛇与交龙为同义语，则螣蛇与褒之二龙的关系可以不言而喻了。

（三）两头蛇　两头蛇又有种种异名。现在将传说中凡具有这种异状的蛇，都归为一类。

> 中央有枳首蛇焉。（《尔雅·释地》）
>
> 楚相孙叔敖为儿之时，见两头蛇，杀而埋之。（《论衡·福虚篇》）
>
> 今江东呼两头蛇为越王约发。（《尔雅·释地》郭璞注）
>
> 虹虹在其（君子国）北，各有两首。（《海外东经》）
>
> 螝（虺）二首。（《颜氏家训·勉学篇》引《庄子》佚文）
>
> 虫有螝者，一身两口。《韩非子·说林下篇》
>
> 方皇状如蛇，两头，五采文。（《庄子·达生篇》司马彪注）

谓之"两头"者，无论是左右两头，或前后两头，不用讲，都是两蛇交尾状态的误解或曲解。这可以由参考关于两头鸟和两头兽的几种记载而得到证明。（1）鸟名鸓者两首四足，牛状的天神八足二首，均见《西山经》。神鹿一身八足两头，见《楚辞·天

问》王注。鸟有两头，同时也有四足，可见原是两鸟。兽有两头，同时也有八足，可见原是两兽。(2)《公羊传》宣五年《杨疏》引旧说曰"双双之鸟，一身二首，尾有雌雄，常不离散。"既雌雄备具，又常不离散，其为两鸟交配之状，尤为明显。(3)两头兽名曰并封(《海外西经》)，一作屏蓬(《大荒西经》)。一种名娇虫的二首神所居的山，名曰"平逢之山"(《中山经》)。"并封"，"屏蓬"，"平逢"等名的本字当作"并逢"。"并"与"逢"都有合义。兽牝牡相合名曰"并逢"，犹如人男女私合曰"姘"(《苍颉篇》。《周颂小毖》"予其惩而毖后患，莫予荓蜂，"《毛传》曰，"荓蜂，摩曳也"。荓蜂字一作甹夆。《尔雅·释训》"甹夆，掣曳也，"郭《注》曰"谓牵挖。"荓蜂(甹夆)亦即并逢。交合与牵掣，只是一种行为中向心与离心两种动作罢了。盛弘之《荆州记》描写武陵郡西的两头鹿为"前后有头，常以一头食，一头行，"正是"并逢"所含的"掣曳牵挖"之意的具体说明。(4)《西山经》"其鸟多鸓，……赤黑而两首四足""鸓"当与《月令》"累牛腾马"之"累"通，郑《注》训为"乘匹之名。""乘匹"的解释，已详上文。"累""腾"同义，而"累"与"鸓，""腾"与"螣"字并通，然则乘匹之鸟谓之鸓，亦犹乘匹之蛇谓之螣。以上我们由分析几种两头鸟和两头兽的名称与形状，判定了那些都是关于鸟兽的性的行为的一种歪曲记录。

两头蛇可以由此类推。我们又注意到鸓鸟与螣蛇的命名完全同义。若许由这一点再推论下去，两头鸟既名曰鸓鸟，则所谓两头蛇者莫非就是螣蛇罢！这不是不可能的，如果我们明了由交龙到螣蛇，由螣蛇到两头蛇，是传说演变过程中三个必然的步骤。

在"交龙"一词中，其龙之必为雌雄二龙，是显而易见的。

“螣蛇”则不然。若非上揭《淮南子》“雄鸣于上风，雌鸣于下风”那两句话，这蛇之为雌雄二蛇，便毫无具体的对证。然而在这里，“二蛇”的涵义，毕竟只是被隐瞒了，充其量，也只是对那一层消极的保持缄默。说到“两头蛇，”那便居然积极的肯定了只有一条蛇。三种名称正代表着去神话的真相愈来愈远的三种观念。然而即在讹变最甚的两头蛇传说中，有时也不免透露一点最真实的，最正确的消息。江东呼两头蛇为“越王约发”。“约发”虽不甚可解，“越王”二字所显示的身分，不与那身为“褒之二君”的二龙相埒吗？孙叔敖杀死两头蛇的故事，经过较缜密的分析，也可透露同类的消息。不过这问题太复杂，这里无法讨论。

（四）一般的二龙　古书讲到龙的故事，往往说是二龙。

帝赐之（孔甲）乘龙，河汉各二，各有雌雄。（《左传》昭二十九年）

今王（魏安厘王）四年，碧阳君之诸御产二龙。（《开元占经人及鬼神占篇》引《纪年》）

秦犯夷，输黄龙一双。（《后汉书·南蛮传》载秦昭王与板楯蛮夷盟）

惠帝二年正月癸酉旦，有两龙见于兰陵廷东里温陵井中。（《汉书·五行志下》之上）

孔子生之夜，有二苍龙自天而下。（《伏侯古今注》）

（甘露）四年春正月，黄龙二见宁陵县界井中。（《魏志·高贵乡公传》）

孙楚上书曰“顷闻武库井中有二龙。”（《开元占经龙鱼虫蛇占篇》引《晋阳秋》）

谢晦家室□宅南路上有古井，以元嘉二年，汲者忽见二龙，甚分明。（同上引《异苑》）

神人乘驾二龙，尤其数见不鲜。

驾两龙兮骖螭。（《九歌·河伯》）

禹平天下，二龙降之，禹御龙行域外，[6]既周而还。（敦煌旧抄《瑞应图》残卷引《括地图》）

大乐之野，夏后启于此舞九代，乘两龙（《海外西经》）

南方祝融，兽身人面，乘两龙。（《海外南经》）

西方蓐收，左耳有蛇，乘两龙。（《海外西经》）

北方禺彊，人面鸟身，黑身手足，乘两龙。[5]（《海外北经》）

东方句芒，鸟身人面，乘两龙。（《海外东经》）

在传说里，五灵中凤麟虎龟等四灵，差不多从不听见成双的出现过，惟独龙则不然。除非承认这里有着某种悠久的神话背景，这现象恐怕是难以解释的，与这等情形相似的，是古器物上那些双龙（或蛇）相交型的平面的花纹，或立体的附加部分，如提梁，耳环，纽，足等。[7]这些或为写实式的图象，或为"变化"的几何式图案，其渊源于某种神话的"母题"，也是相当明显的。上揭《邺中记》"锦有大交龙，小交龙"本指锦的图案而言，所以也可归入这一类。以上这些见于文字记载和造型艺术的二龙，在应用的实际意义上，诚然多半已与原始的二龙神话失去连系，但其应用范围之普遍与夫时间之长久，则适足以反应那神话在我们文化中所占势力之雄厚。这神话不但是褒之

二龙以及散见于古籍中的交龙、䗀蛇，两头蛇等传说的共同来源，同时它也是那人首蛇身的二皇——伏羲女娲，和他们的化身——延维或委蛇的来源。神话本身又是怎样来的呢？我们确信，它是荒古时代的图腾主义(Totemism)的遗迹。

## 三　图腾的演变

我们在上文时而说龙，时而又说蛇。龙蛇的关系究竟怎样？它们是一种生物呢，还是两种？读者们心中恐怕早已在为这些问题纳闷。在解答这些问题之前，我们先要问究竟什么是龙？是的，什么是龙，确乎是一个谜。天文房星为龙，又为马。《尚书·中候握河纪》说"龙马衔甲，……自河而出。"《论衡·龙虚篇》说"世俗画龙之象，马头蛇尾。"可见龙确像马。龙像马，所以马往往被呼为龙。《月令》"驾苍龙。"《尸子·君治篇》"人之言君天下者……骐骥青龙，而尧素车白马。"《吕氏春秋·本味篇》"马之美者，青龙之匹。"《周礼·庾人》"马八尺以上为龙。"皆其例。龙有时又像狗。《后汉书·孔僖传》"画龙不成反类狗。"《列仙传·呼子先传》"有仙人持二茅狗来，……子先与酒媪各骑其一，乃龙也。"《博物志》八引《徐偃王志》"有犬名鹄仓，……临死生角而九尾，实黄龙也。"《陈书》"正元元年有黑龙如狗走宣阳门。"龙像狗，所以狗也被呼为龙。《搜神后记》九"会稽句章民张然……在都养一狗，甚快，名曰乌龙。"此外还有一种有鳞的龙像鱼，一种有翼的又像鸟，一种有角的又像鹿。至于与龙最容易相混的各种爬虫类的生物，更不必列举了。然则龙究竟是个什么东西呢？我们的答案是：它是一种图腾(Totem)并且是只存在于图腾中而不存在于生物界中的一种虚拟的生物，因为它是由许多不同的图腾糅合成的一种综合体。因部落的兼并而产生的混合的图腾，古埃及是一个最显

著的例。在我们历史上，五方兽中的北方玄武本是龟蛇二兽，也是一个好例。不同的是，这些是几个图腾单位并存着，各单位的个别形态依然未变，而龙则是许多单位经过融化作用，形成了一个新的大单位，其各单位已经是不复个别的存在罢了。前者可称为混合式的图腾，后者化合式的图腾。部落既总是强的兼并弱的，大的兼并小的，所以在混合式的图腾中总有一种主要的生物或无生物，作为它的基本的中心单位，同样的在化合式的图腾中，也必然是以一种生物或无生物的形态为其主干，而以其他若干生物或无生物的形态为附加部分。龙图腾，不拘它局部的像马也好，像狗也好，或像鱼，像鸟，像鹿都好，它的主干部分和基本形态却是蛇。这表明在当初那众图腾单位林立的时代，内中以蛇图腾为最强大，众图腾的合并与融化，便是这蛇图腾兼并与同化了许多弱小单位的结果。金文龍字（《郘钟》、《王孙钟》）和龏字（《颂鼎》、《颂段》、《禾段》、《秦公段》、《陈侯因资镎》）的偏旁皆从巳，而巳即蛇，[8]可见龙的基调还是蛇。大概图腾未合并以前，所谓龙者只是一种大蛇。这种蛇的名字便叫作“龙”。后来有一个以这种大蛇为图腾的团族（Klan）兼并了，吸收了许多别的形形色色的图腾团族，大蛇这才接受了兽类的四脚，马的头，鬣和尾，鹿的角，狗的爪，鱼的鳞和须，……于是便成为我们现在所知道的龙了。这样看来，龙与蛇实在可分而又不可分。说是一种东西，它们的形状看来相差很远，说是两种，龙的基调还是蛇。并且既称之为龙，就已经承认了它是蛇类，因为上文已经说过，“龙”在最初本是一种大蛇的名字。总之，蛇与龙二名从来就纠缠不清，所以我们在引用古书中关于龙蛇的传说时，就无法，也不必将它们分清。甚至正因其分不清，这问题对于我们，才特别有意义。不

错，惟其龙蛇分不清，我们才更能确定龙是古代图腾社会的遗迹，因为我们知道，图腾的合并，是图腾式的社会发展必循的途径。

图腾有动物，有植物，也有无生物，但最习见的还是动物。同一图腾的分子都自认为这图腾的子孙。如果图腾是一种动物，他们就认定那动物为他们的祖先，于是他们自己全团族的男男女女，老老少少也都是那种动物了。在中国的落后民族中，曾奉狗为图腾的瑶族，如今还很鲜明的保存着这种意识。陆次云《峒谿纤志》说他们"岁首祭盘瓠，揉鱼肉于木槽，扣槽群号以为礼。"刘锡蕃《岭表纪蛮》也说"狗王惟狗瑶祀之。每值正朔，家人负狗环行炉灶三匝，然后举家男女向狗膜拜。是日就餐，必扣槽蹲地而食，以为尽礼。"这种风俗与现代世界各处的图腾团族举行舞会，装扮并摹仿其图腾的特性与动作，是同样性质的。我国古代所谓"禹步"的一种独脚跳舞，本是仿效蛇跳，也属于这类。他们之所以要这样做，确有其绝对的实际作用。凡图腾都是那一图腾团族的老祖宗，也是他们的监护神和防卫者，它给他们供给食物，驱除灾祸，给他们降示预言以指导他们趋吉避凶。如果它是一种毒虫或猛兽，那更好，因为那样它更能为儿孙们尽防卫之责。每个老祖宗当然知道谁是它的儿孙，认识他们的相貌，和声音。但儿孙太多时，老祖宗一时疏忽，认错了人，那是谁也不能担保的。所以为保证老祖宗的注意，儿孙们最好是不时在老祖宗面前演习他们本图腾的特殊姿态，动作，与声调，以便提醒老祖宗的记忆。这便是前面所讲的瑶族祭狗王时"扣槽群号"而食和"禹步"的目的。另一种保证老祖宗注意的方法，是经常的在装饰上表现着本图腾的特殊形相，以便老祖宗随时随地见面就认识。代表这一种手段

的实例，便是我们马上就要讨论的龙图腾的“断发文身”的风俗。

“阿玛巴人(Omabas)的“龟”部族，把头发剪成和龟的甲壳同样的形式，在四边分成六条小辫，代表龟的四足与头尾。小鸟的部族，则在额上梳成鸟的喙，有的又在脑后留小辫，以代表鸟的尾，在两耳上梳成两簇头发，以代表鸟的两翼。有时更在身上刺画种种花纹，力求与其图腾的形态相类似。”(胡愈之译《图腾主义》第30页)在我国古代，有几个著名的修剪头发(断发)，刺画身体(文身)的民族，其装饰的目的则在摹拟龙的形状。

九疑之南，陆事寡而水事众，于是民人劗[9]发文身，以像鳞虫。(《淮南子·原道篇》。高诱注曰“文身，刻画其体，内墨其中，为蛟龙之状。以入水，蛟龙不害也，故曰以像鳞虫也。”)

诸发曰“彼越……处海垂之际，屏外蕃以为居，而蛟龙又与我争焉。是以剪发文身，烂然成章，以像龙子者，将避水神也。”(《说苑·奉使篇》)

(粤人)文身断发，以避蛟龙之害。(《汉书·地理志下》)

越人以箴刺皮为龙文，所以为尊荣之也。(《淮南子·泰族篇》许慎《注》)

(越人)常在水中，故断其发，文其身，以象龙子。故不见伤害也。(《汉书·地理志下》应劭注)

(哀牢)种人皆刻画其身，像龙文。(《后汉书·西南夷传》)

《淮南子》、《说苑》和班固、高诱，应劭等一致都认为文身的动机是要避蛟龙之害。内中《说苑》所载越人诸发的故事又见于《韩诗外传》八，(《外传》里"诸发"作"廉稽")《韩诗外传》和《说苑》都是典型的抄撮古书的书，这故事必出自先秦古籍。避害之说可能就是实行文身的越人自己的解释，所以这点材料特别宝贵，我们得将它仔细分析一下。为什么装扮得像龙，就不为蛟龙所害呢？人所伪装的龙，其像真龙能像到什么程度？龙果真那样容易被骗吗？并且水里可以伤害人的东西，不见得只有龙一种。越人纵然"常在水中"，也不能一辈子不登陆，对陆上害人的虎豹之类，何以又毫无戒心呢？然则断发文身似乎还当有一层更曲折，更深远的意义。龙之不加害于越人，恐怕不是受了越人化装的蒙蔽，而是它甘心情愿如此。越人之化装，也不是存心欺骗，而是一种虔诚心情的表现。换言之，"断发文身"是一种图腾主义的原始宗教行为。(图腾崇拜依然是一种幼稚的宗教。)他们断发文身以象龙，是因为龙是他们的图腾。换言之，因为相信自己为"龙种"，赋有"龙性。"他们才断发文身以象"龙形"。诸发所谓"以像龙子"者，本意是说实质是"龙子，"所差的只是形貌不大像，所以要"断其发，文其身"以像之。既然"断发文身"只是完成形式的一种手续，严格说来，那件事就并不太重要。如果一个人本非"龙子"，即使断发文身，还是不能避害的。反之，一个人本是"龙子，"即使不断发，不文身，龙也不致伤害他。不过这是纯理论的说法。实际上，还是把"龙子"的身分明白的披露出来妥当点，理由上文已经说过。还有龙既是他们的图腾，而他们又确信图腾便是他们的祖宗，何以他们又那样担心蛟龙害他们呢？世间岂有祖宗会伤害自

己的儿孙的道理？讲到这里，我们又疑心断发文身的目的，固然是避免祖宗本人误加伤害，同时恐怕也是给祖宗便于保护，以免被旁人伤害。最初，后一种意义也许比前一种还重要些。以上所批评的一种“断发文身”的解释，可称为“避害说”。这样还不能完全说明断发文身的真实动机和起源，但其中所显示的图腾崇拜的背景却是清清楚楚的。例如说“常在水中”，“蛟龙又与我争焉”，等于说自己是水居的生物。说“龙子”更坦白的承认了是“龙的儿子”。说“将避水神”，也可见那龙不是寻常的生物，而是有神性的东西。

至于许慎所谓“刺皮为龙文，所以为尊荣之也”，可称为“尊荣说”。这一说似乎与图腾无关，其实不然。就现代人观点看来，人决不以像爬虫为尊荣。这完全是图腾主义的心理。图腾既是祖宗，又是神，人那有比像祖宗，像神更值得骄傲的事呢！龙之所以有资格被奉为图腾，当然有个先决条件。一定是先假定了龙有一种广大无边的超自然的法力，即所谓“魔那”(Manna)者，然后才肯奉它为图腾，崇拜它，信任它，皈依它，把整个身体和心灵都交付给它。如果有方法使自己也变得和它一样，那岂不更妙？在这里，巫术——模拟巫术便是野蛮人的如意算盘。“断其发，文其身”——人一像龙，人便是龙了。人是龙，当然也有龙的法力或“魔那”，这一来，一个人便不待老祖宗的呵护，而自然没有谁敢伤害，能伤害他了。依“避害说”的观点，是一个人要老祖宗相信他是龙，依“尊荣说”的观点，是要他自己相信自己是龙。前者如果是“欺人”，后者便是“自欺”了。“自欺”果然成功了，那成就便太大了。从此一个人不但不怕灾害的袭击，因而有了“安全感”，并且也因自尊心之满足而有了“尊荣感”了。人从此可以神自居了！《桂海虞衡志·

志蛮篇》曰“女及笄，即黥颊为细花纹，谓之绣面女。既黥，集亲客相庆贺。惟婢获则不刺面。”这也是尊荣说的一个实例。

先假定龙是自己的祖宗，自己便是“龙子”，是“龙子”便赋有“龙性”，等装扮成“龙形”，愈看愈像龙，愈想愈是龙，于是自己果然是龙了。这样一步步的推论下来，可称为“人的拟兽化”，正是典型的图腾主义的心理。这是第一个阶段，从第一阶段到第二阶段，便是从图腾变为始祖。杜尔干(Durkheim)说“始祖之名仍然是一种图腾”，(宗教生活的初级形式)是对的。上文所讨论的人首蛇身神，正代表图腾开始蜕变为始祖的一种形态。我们疑心创造人首蛇身型的始祖的蓝本，便是断发文身的野蛮人自身。当初人要据图腾的模样来改造自己，那是我们所谓“人的拟兽化”。但在那拟兽化的企图中，实际上他只能做到人首蛇身的半人半兽的地步。因为身上可以加文饰，尽量的使其像龙，头上的发剪短了，也多少有点帮助，面部却无法改变，这样结果不正是人首蛇身了吗？如今智识进步，根据“同类产生同类”的原则，与自身同型的始祖观念产生了，便按自己的模样来拟想始祖，自己的模样既是半人半兽，当然始祖也是半人半兽了。这样由全的兽型图腾蜕变为半人半兽型的始祖，可称为“兽的拟人化”。这是第二个阶段。在这阶段中，大概文身的习俗还存在，否则也离那习俗被废弃时不久。等到文身的习俗完全绝迹，甚至连记忆也淡薄了，始祖的模样便也变作全人型的了。这是第三个阶段。

当然每一新阶段产生之后，前一阶段的观念并不完全死去。几个观念并存时，不免感觉矛盾，矛盾总是要设法调解的。调解的方式很多，这里只举一种较为巧妙的例。传说中禹本是龙。(详下)《天问》“应龙何画？河海何历？”王注曰“禹治洪水

时，有神龙以尾画地，导水所注当决者，因而治之。”这里画地成河的龙实即禹自己，能画地成河就是禹疏凿江河。图腾的龙禹，与始祖的人禹并存而矛盾了，于是便派龙为禹的老师，说禹治水的方法是从龙学来的。洪水故事22说洪水退后，只剩姊弟二人。弟弟见蜥蜴交尾，告诉姊姊，二人便结为夫妇。后生双胎，即现代人类的始祖。这里交尾的蜥蜴实即姊弟二人。故事的产生，也为着调解图腾的蜥蜴与始祖的姊弟二说。这故事的格式与禹学龙治水正是同一类型。

图腾与“沓布”(taboo)是不能分离的。文献中关于龙蛇的传说与故事，可以“沓布”来解释的着实不少，如上文所引齐桓公见委蛇与孙叔敖杀两头蛇二故事都是。但是谈到沓布，似乎得另起端绪，而且说来话长，非本文篇幅所许，所以只好留待以后再讨论了。

### 四　龙图腾的优势地位

假如我们承认中国古代有过图腾主义的社会形式，当时图腾团族必然很多，多到不计其数。我们已说过，现在所谓龙便是因原始的龙(一种蛇)图腾兼并了许多旁的图腾，而形成的一种综合式的虚构的生物。这综合式的龙图腾团族所包括的单位，大概就是古代所谓“诸夏”，和至少与他们同姓的若干夷狄。他们起初都在黄河流域的上游，即古代中原的西部，后来也许因受东方一个以鸟为图腾的商民族的压迫，一部分向北迁徙的，即后来的匈奴，一部分向南迁移的，即周初南方荆楚吴越各蛮族，现在的苗族即其一部分的后裔。留在原地的一部分，虽一度被商人征服，政治势力暂时衰落，但其文化势力不但始终屹然未动，并且做了我国四千年文化的核心。东方商民族对我国古代文化的贡献虽大，但我们的文化究以龙图腾

团族（下简称龙族）的诸夏为基础。龙族的诸夏文化才是我们真正的本位文化，所以数千年来我们自称为“华夏”，历代帝王都说是龙的化身，而以龙为其符应，他们的旗章、宫室、舆服、器用，一切都刻画着龙文。总之，龙是我们立国的象徵。直到民国成立，随着帝制的消亡，这观念才被放弃。然而说放弃，实地里并未放弃。正如政体是民主代替了君主，从前作为帝王象徵的龙，现在变为每个中国人的象徵了。也许这现象我们并不自觉。但一出国门，假如你有意要强调你的生活的“中国风”，你必多用龙文的图案来点缀你的服饰和室内陈设。那时你简直以一个旧日的帝王自居了。

现在我们仍旧回到历史。究竟哪些古代民族或民族英雄是属于龙族的呢？风姓的伏羲氏，和古代有着人首蛇身神，近年奉伏羲女娲为傩公傩母的苗族，不用讲了。与夏同姓的褒国，其先君二龙的故事，我们也引过，这也不成问题。越人“断发文身以像龙子”，又相传为禹后（详后），则与褒同出一源，其为龙族，也不用怀疑。此外还有几个龙图腾的大团族，可以考见的，分述之如下。

（一）夏　夏为龙族，可用下列七事来证明。（1）传说禹自身是龙。《海内经注》引《归藏·启筮篇》“鲧死，三岁不腐，剖之以吴刀，化为黄龙”，《初学记》二二、《路史·后纪注》一二并引末句作“是用出禹”。禹是龙，所以《列子·黄帝篇》说夏后氏也是“蛇身人面”。应龙画地成河实即禹疏凿江河，说已详上。（2）传说多言夏后氏有龙瑞。《史记·封禅书》“夏得木德，青龙止于效。”《尚书·大传》描写禹受禅时的情形，说“于是八风循[10]通，庆云丛聚，蟠龙奋迅于其藏，蛟鱼踊跃于其渊，龟鳖咸出于其穴，迁虞而事夏。”（这大概就是后来的鱼龙漫衍之

戏。)龙是水族之长，所以龙王受禅，蛟鱼龟鳖之属都那样欣欢鼓舞。(3)夏人的器物多以龙为饰。《礼记·明堂位》"有虞氏之旂，夏后氏之绥，"郑注谓"有虞氏当言绥，夏后氏当言旂，"甚确。《周礼·司常》"交龙为旂。"《明堂位》又曰"夏后氏以龙勺，""夏后氏之龙簨虡。"要晓得原始人器物上的装潢，往往是实用的图腾标记，并无纯粹的审美意义。(4)传说夏后氏诸王多乘龙。《括地图》说禹乘二龙，引见上文。《大荒西经注》引《归藏·郑母经》曰"夏后启筮御飞龙登于天。"《海外西经》，《大荒西经》都说启乘两龙，《左传》说帝赐孔甲乘龙，亦均见上文。(5)夏人的姓和禹的名，其字都与龙有关。刘师培《姒姓释说》"姒""巳"同文，姒姓即巳姓。(《左庵集》五)实则"巳""蛇"古同字，金文龙字多从"巳，"巳详上文。"禹"字从"虫，""虫"与"虫"同。"虫"在《卜辞》里又与"巳"同字，并即虺蛇等字所从出。再则"已"向来读如"辰巳"之巳，其实现在的"辰巳"之巳字，在金甲文里是"已然"之已字。已然之"已"与"禹"双声。声近则义近，所 以 禹已都是蛇名。(6)禹的后裔多属龙族。《史记·夏本纪》曰"禹 为 姒 姓，其 后 分 封，用 国 为 姓……有褒氏……。"《越世家》曰"越王句践，其先禹之苗裔，而夏后帝少康之庶子也。封于会稽，以奉守禹之祀。"褒越都是龙族，已详上文。又《匈奴列传》曰"匈奴，其先祖夏后氏之苗裔也。"匈奴也是龙族，详下。(7)禹与伏羲同姓。禹妻涂山氏，《史记·夏本纪索隐》引《世本》曰"涂山氏名女娲。"《淮南子·览冥篇》有女娲"积芦灰以止淫水"之语，而《墉城集仙录》述涂山氏助禹治水之事甚详。看来，《世本》的"娲"字未必是传本之误，当初或许真有此一说。上文节引过《拾遗记》里禹遇伏羲的故事，其详情如下：

禹凿龙关之山——亦谓之龙门——至一空岩，深数十里，幽暗不可复行。禹乃负火而进，……见一神，蛇身人面。禹因与语。神即示禹八卦之图，列于金版之上。又有八神侍侧。禹曰“华胥生圣子，是汝耶?”答曰“华胥是九河神女，以生余也。”乃探玉简授禹，长一尺二寸，以合十二时之度，使量度天地。禹即持执此简，以平定水土。蛇身之神即羲皇也。

据此，则禹平水土的方略乃是九河神女华胥的儿子——伏羲传授的。《封禅书》以夏为木德，有青龙之瑞，(详上)木德青龙都是伏羲，所以《礼稽命徵》曰“禹建寅，宗伏羲。”(《开元占经龙鱼虫蛇占篇》引)禹与伏羲，涂山氏与女娲的结合，或许因为两方都出于龙图腾吧?《史记》分明说褒国是禹后，而《潜夫论》又说是伏羲之后。褒国的“褒”本一作“庖。”(《春秋世族谱》，又《路史·国名纪》丁引《盟会图》一作“苞。”)《路史后纪》一《注》引《潜夫论》曰“太昊之后有庖国，姒姓，”《国名纪》早《注》又引曰“夏封伏羲之后。”《潜夫论》所谓庖国即褒国，毫无问题。但伏羲本是风姓，以“夏封伏羲之后”来解释伏羲之后所以为姒姓，实在牵强得很。其实姒与风本是一姓，禹与伏羲原是一家人。姒姓即巳姓，已详上文。“风”字从“虫，”“虫”与“巳”在卜辞里是一字。原来古人说“风姓”或“巳姓，”译成今语，都是“蛇生的”。(“生”“姓”古今字)这里有一个重要的观念，非辨清楚不可。古代所谓姓，其功用只在说明一个人的来历，略等于后世的谱系，有必要时才提到它，并不像现在一开口喊人，就非“王先生，”“李先生”不可。既然不是常在口头上

用的一种称谓，便只要意义对就行，字音毫无关系。譬如我说某人是蛇生的，你说他是长虫生的，我们并不冲突，在第三者听来也决不会发生任何误会。总之，风与巳(姒)是同义字，伏羲与禹是同姓，所以庖国是姒姓，也是风姓，是禹后，也是伏羲之后了。所谓同姓实即同图腾，知道伏羲的图腾是龙，则禹的图腾是什么也就解决了。

(二)共工　相传共工也是人面蛇身，其证如下：

> 共工人面蛇身朱发。(《大荒西经注》引《归藏·启筮篇》)
>
> 共工，天神，人面蛇身。(《淮南子·坠形篇》高注)
>
> 西北荒有人焉，人面朱鬏(发)，蛇身人手足，而食五谷，禽兽顽愚，名曰共工。(《神异经》)

此外又有三个旁证，(1)共工氏之子曰句龙。《左传》昭二十九年蔡墨曰"共工氏有子曰句龙，为后土。(2)共工氏之臣人面蛇身。《海外北经》曰"共工之臣曰相柳氏，……九首人面蛇身而青。"《大荒北经》曰"共工臣名曰相繇，九首蛇身自环，"郭璞说相繇即相柳。《广雅释地》曰"北方有民焉，九首蛇身，其名曰相繇。"(3)共工即雄虺。《天问》"康回冯怒，坠何[1]以东南倾，"王注曰"康回，共工名也。""康"与"庸"俱从"庚"声，古字通用，故《史记·楚世家》"熊渠，……乃立其长子康为句亶王"。《索隐》引《世本》"康"作庸，《秦诅楚文》"今楚王熊相，康回无道，"董逌释作"庸回。"《天问》之"康回"即《尧典》之"庸违。"不过《尧典》那一整段文字似乎从未被读懂过。原文如下。

帝曰“咨畴[12]若予采。”

驩兜曰“都！共工方鸠僝(栫)功。”

帝曰“吁！静言庸违(回)，象(潒)恭(洪)滔天。”帝曰“咨四岳。汤汤洪水方割(害)，[13]怀山襄(囊)陵，浩浩滔天。下民其咨，有能俾乂？”

佥曰“于鲧哉。”

《周语》下灵王太子晋说“昔共工氏……壅防百川，堕高堙庳，以害天下，祸乱并兴，共工用灭。其在有虞，有崇伯鲧，播其淫心，称遂共工之过。”《尧典》的话完全可与《周语》相印证。“僝”当读为栫，《说文》曰“以柴木壅水也。”“方鸠栫功”即《周语》之“壅防百川。”[14]“象”是“潒”之省，“潒”即“荡”字。“恭”当从“水”作“㳟，”即“洪”之别体。“滔天”即下文之“浩浩滔天，”指洪水。“潒洪滔天”即《淮南子·本经篇》所谓“共工振滔洪水，以薄空桑，”《周语》之“害天下”亦指此而言。[15]“庸违”当从《左传》文十八年《论衡·恢国篇》，《潜夫论·明闇篇》，《吴志陆抗传》作“庸回”。但自《左传》以来，都将“庸回”解为“用邪，”《史记·五帝本纪》也译为“用僻，”实在是大错。(向来解释下句“象恭滔天”的各种说法，也极可笑。)实则“庸回”是“潒洪滔天”的主词，正如“共工”是“方鸠栫功”的主词，庸回与共工是一个人。《天问·招魂》都有“雄虺九首”之语，郝懿行说就是《山海经》“九首蛇身”的相柳，很对。其实共工之臣与共工还是一样，相柳九首，共工也可以九首。“雄虺”与“庸回”声近，“雄虺九首”就是共工。共工人面蛇身，所以又称雄虺。“庸回”是“雄虺”的声假字，“康回”则“庸回”的异文。

(三)祝融　据《郑语》，祝融之后八姓，《世本》(《史记·楚

世家索隐》引）及《大戴礼记·帝系姓》篇，均作六姓。据《郑语》韦昭注，八姓又可归并为五姓。现在对照各说，列表如下：

| 郑语 | 世本 | 帝系姓 | 楚世家 | 韦注 |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| 已（昆，吾，苏，顾，温，董） | 樊（是为昆吾） | 樊（是为昆吾） | 昆吾 | 已（董为已之别封） |
| 董（鬷夷，豢龙） | | | | |
| 彭（彭祖，豕韦，诸稽） | 籛铿（是为彭祖） | 籛（是为彭祖） | 彭祖 | 彭（秃为彭之别封） |
| 秃（舟人） | | | | |
| 妘（邬，郐，路，区阳） | 求言（是为郐人） | 莱言（是为云郐人） | 会人 | 妘 |
| 曹（邹莒） | 安（是为曹姓） | 安（是为曹姓） | 曹姓 | 曹（斟为曹之别封） |
| 斟（无后） | 惠连（是为参胡——宋忠注云斟姓） | 惠连（是为参胡） | 参胡 | |
| 芈（夔，越，蛮芈，荆） | 季连（是为芈姓） | 季连（是为芈姓） | 季连 | 芈） |

已姓是龙族，（详上）所以已的别封董姓中有豢龙氏。芈姓的越也是龙族，（亦详上）而夔也有说是龙类的，《说文》曰"夔，神魖也，如龙一足。从夊。象有角手人面之形。"《文选·东京赋》薛综《注》曰"夔，木石之怪。如龙有角，鳞甲光如日月。见则其邑大旱。"小篆"夔"亦从"巳，"与金文"龙"从"巳"同意，所

以《尚书》夔龙通称。夔姓又有蛮夔，而荆本在荆蛮。其实古代南方诸族都称蛮，所以夔越也还是蛮。夔姓四支都是蛮，“夔”也许就是“蛮”之声转。“蛮”字从“虫，”《说文》曰“南蛮蛇种，”尤为夔姓是龙族的确证。巳夔二姓都是龙族，而都出于祝融，则祝融可能也是龙子。“融”字从“虫，”本义当是一种蛇的名字。《东山经》曰：

> 独山涂末之水，东南流注于沔。其中多條蝺，其状如黄蛇，鱼翼，出入有光。见则其邑大旱。

“條蝺”郭《注》曰“条容二音。”金文《邾公釺钟》“陆𨱔之孙邾公釺。”王国维说“陆𨱔”即“陆终，”（《观堂集林》一八《邾公钟跋》），郭沫若说亦即“祝融”。（《金文丛考》、《金文所无考》）两说都对。其实“𩫏”“享”古同字，“𨱔”亦可释“蜳。”《庄子·外物篇》螴蜳不得成，”司马彪《注》曰“‘螴蜳’”读曰‘忡融。’”𨱔读曰融，是陆𨱔即祝融的佳证。但是“𨱔”所从的“𩫏”又是古文“墉”字，所以“𩫏”又可释为“墉”而“祝”“條”声亦近，“陆𨱔”“祝融”实在都是《山海经》的“條蝺”。《郑语》史伯曰“夫黎为高辛氏火正，以淳（焞）耀敦大天明地德，光照四海，故命之曰‘祝融，’”又曰“祝融亦能昭显天地之光明。”“光照四海”与“出入有光”合，火正与“见则其邑大旱”合，祝融即條蝺，是没有问题的。祝融即條蝺，條蝺“见则其邑大旱，”夔是祝融之后，所以也是“见则其邑大旱。”祝融是一条火龙，所以又与火山黏合而成为火山的神。

> 西北海之外，赤水之北，有章尾（罛）山。有神人面蛇

身而赤，身长千里。[16]直目正乘，其瞑乃晦，其视乃明。不食，不寝，不息。风雨是谒。是烛九阴，是谓烛龙。(《大荒北经》)

钟山之神，名曰烛阴，视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏，不饮不食，不息，息为风。身长千里。……其为物，人面蛇身，赤色，居钟山下。(《海外北经》)

烛龙在雁门北，蔽于委羽之山，不见日。其神人面龙身而无足。(《淮南子·坠形篇》)

烛龙即祝融，杨宽已讲过，(《中国上古史导论》——《古史辨》第七册上编)那是对的，但说是日神，却不然。《淮南子》分明说"不见日。""钟""章"一声之转。(《汉书·广川惠王越传》)"尊章"《注》曰"今关中妇呼舅为钟，钟者章声之转。")"尾"当读为"娓，"《说文》"娓，火也。"《洞冥记》曰"东方朔北游钟火山，日月不照，有青龙衔烛，照山四极。"章娓山即钟火山，钟山又是钟火山之省。上揭各书所描写的情形，显然都是由火山的性能傅会出来的。但说钟山之神烛龙即祝融，确乎可信。《周语》上内史过曰"昔夏之兴也，融降于崇山。"融即祝融，崇山即钟山，韦昭说是阳城附近的崇(嵩)高山，恐怕不对。《四次三经》又说：

钟山(之神)其子曰鼓，其状如人面而龙身。是与钦䲹杀葆江于昆仑之阳。帝乃戮之钟山之东曰瑶崖。钦䲹化为大鹗。其状如鹏而黑文，白首赤喙而虎爪，其音如晨鹄。见则有大兵。鼓亦化为鵕鸟，其状如鸱，赤足而直喙，黄文而白首，其音如鹄。见即其邑大旱。

钟山本在北方，祝融是颛顼的孙子，颛顼是北方之神，所以祝融本当在北方。钟山之神烛龙的儿子——鼓化为鵕鸟，大概即祝融的后裔迁到南方，征服了南方的淮夷而占其地的故事。淮夷是鸟图腾的团族，帝俊之后，所以说"化为鵕鸟。"帝俊即帝喾。《郑语》曰"黎为高辛氏火正，"《楚世家》曰"重黎为帝喾高辛氏居火正，甚有功，能光融天下，帝喾命曰祝融，"大概是同一故事的另一种传说。鼓"见则其邑大旱，与儵鳙的传说相同。儵鳙即祝融，鼓是祝融之子，所以传说相同。楚的始祖祝融是赤龙，汉高祖是楚人，所以也是赤龙或赤蛇之精。祝融之子是龙化为鸟，又和《春秋握诚图》所记"刘媪梦赤鸟如龙戏己，生执嘉"（《史记·高祖本纪正义》引）的传说相合。

（四）**黄帝**　黄帝是龙的问题很简单。

> 轩辕之国……人面蛇身，尾交首上。（《海外西经》）
>
> 轩辕黄龙体。（《史记·天官书》）
>
> 中央土也，其帝黄帝，其佐后土，其兽黄龙。（《淮南子·天文篇》）
>
> 黄帝得土德，黄龙地螾见。（《史记·封禅书》）
>
> 黄帝将亡，则黄龙坠。（《开元占经龙鱼虫蛇占篇》引《春秋合诚图》）

现在只举黄帝后十二姓中的僖巳二姓为例，来证明黄帝的别姓也是龙族。（1）《晋语》四司空季子曰"凡黄帝之子二十五宗，其得姓者十四人，为十二姓：姬，酉，祁，巳，滕，箴，任，荀，僖，姞，嬛，依是也。"旧音曰"僖或为釐。"《潜夫论·志氏姓篇》亦

作鳌。《鲁语》下仲尼曰"(防风)汪芒氏之君也,守封嵎之山者也,为漆姓。在虞夏商为汪芒氏,于周为长狄,今为大人。"《史记·孔子世家》"漆"作"釐,"(《说苑辨物篇》同)《索隐》曰"釐音僖。"王引之说"漆"为"来"之误,"来"与"釐"通,(《经义述闻》二〇)甚确。据孔子说,防风氏春秋时为"大人,"《大荒北经》曰"有大人之国,釐姓,"这是王说很好的证据。王氏又据《晋语》黄帝之后有僖姓,即釐姓,来证明防风氏是黄帝之后,这说也确。《博物志》二曰"大人国,其人……能乘云而不能走,盖龙类。"《大荒东经注》引《河图玉版》曰"从昆仑山以北九万里,得龙伯国,人长三十丈。"《初学记》一九引《河图龙鱼》作"长三丈",《列子·汤问篇》曰"龙伯之国有大人,举足不盈步而暨五山之所,一钓而连六鳌。"龙伯国即大人国,大人国是"龙类,"所以又名龙伯国。黄帝是龙,大人国是黄帝之后,所以也是龙类。(2)黄帝十二姓中也有巳姓,巳是龙。(见上)黄帝之后的巳姓与祝融之后的巳姓,从图腾的立场看来,还是一姓,因为黄帝祝融都是龙。

(五)匈奴　匈奴的龙图腾的遗迹,可以下列各点来证明。(1)每年祭龙三次,名曰"龙祠"。《后汉书·南匈奴传》于匈奴岁有三龙祠。常以正月,五月,九月戊日祭天神。"(2)举行龙祠时,首领们会议国家大事,名曰"龙会。"《南匈奴传》又曰"单于每龙会议事,(左贤王)师子辄称病不往。"(3)祭龙的地方名曰"龙城"或"龙庭。"《史记·匈奴传》"五月大会龙城,祭其先,天地,鬼神。"(龙城《汉书》作"龙庭")《索隐》引崔浩曰"西方胡皆事龙神,故名大会处为龙城。"《文选·班固封燕然山铭》"蹑冒顿之区落,焚老上之龙庭,"注曰"龙庭,单于祭天所也。"(4)习俗有"龙忌。"《淮南子·要略篇》"操舍开塞,各有龙忌,"许注

曰"中国以鬼神之事曰忌，北胡南越皆谓'请龙。'"《后汉书·周举传》"太原旧俗，以介子推焚骸，有龙忌之禁。至其亡月，咸言神灵不乐举火，由是士民每冬中辄一月寒食，莫敢烟爨。"晋染胡俗最深，故也有龙忌。《墨子·贵义篇》"子墨子北之齐，遇日者。日者曰'帝以今日杀黑龙于北方，而先生之色黑，不可以北。'子墨子不听，遂北至淄水，不遂而反焉。日者曰'我谓先生不可以北。'子墨子曰"南之人不得北，北之人不得南，其色有黑者，有白者，何故皆不遂也？且帝以甲乙杀青龙于东方，以丙丁杀赤龙于南方，以庚辛杀白龙于西方，以壬癸杀黑龙于北方，若用子之言，则是禁天下之行者也'。"这大概也是龙忌。刘盼遂说墨翟是北狄种，这里所讲的是匈奴风俗。(《燕京新闻》民国二十七年十一月十八日)(5)自认为龙类。《晏子春秋谏下篇》曰"维翟(狄)人与龙蛇比。"《吕氏春秋·介立篇》"晋文公反，介子推不肯受赏，自为赋诗曰'有龙于飞，周遍天下，五蛇从之，为之丞辅。龙反其乡，得其处所，四蛇从之，得其露雨。一蛇羞之，槁死中野。'悬书公门而伏于山下。"称君为龙，臣为蛇，也是胡俗，即所谓"维翟人与龙蛇比。"(互参上条)(6)人面龙身。《开元占经客星占六篇》引郗萌曰"客星舍匈奴星，人而龙身留十余日不去，胡人内相贼，国家兵起，边人来降。"

由上观之，古代几个主要的华夏和夷狄民族，差不多都是龙图腾的团族，龙在我们历史与文化中的意义，真是太重大了。关于龙可说的话，还多得很，因为限于篇幅，我们只能将《山海经》里所见的人面蛇身或龙身的神，(包括上文已讨论的和未讨论的)列一总表于下，以结束本文。请注意表中各神的方位分布。

| | | | |
|---|---|---|---|
| 中 | 《中山经》(次十) | 首山至丙山诸神 | 皆龙身人面 |
| 南 | 《南山经》(次三) | 天虞之山至南禺之山诸神 | 皆龙身而人面 |
| | 《海内经》(南方) | 延维 | 人首蛇身 |
| 西 | 《西山经》(次三) | 鼓 | 人面龙身 |
| | 《海外西经》 | 轩辕 | 人面蛇身尾交首上 |
| 北 | 北山经 (首) | 单狐之山至隄山诸神 | 皆人面蛇身 |
| | 北山经 (次二) | 管涔之山至敦题之山诸神 | 皆蛇身人面 |
| | 《海外北经》又《大荒北经》 | 烛龙(烛阴) | 人面蛇身赤色 |
| | | 相柳(相繇) | 九首人面蛇身自环色青 |
| | 《海内北经》 | 贰负[17] | 人面蛇身 |
| 东 | 《海内东经》 | 雷神 | 龙身而人头 |

民国三十一年，十一月，十五日，昆明。

**注释：**

[1]原脱此"雷"字，今依文義补。

[2]《史记》作"蛟，"误。说详下注。

[3]下文说高祖"醉卧，武负王媪见其上常有龙。"高祖自己是龙，他母亲也当是龙。《正义》引《陈留风俗传》曰"沛公起兵野战，丧皇妣于黄乡，天下平定，使使者以梓宫招幽魂，于是丹蛇在水，自洒跃入梓宫，"可证刘媪也原是龙。这里刘媪一龙，神一龙，正是二龙。

[4]《庄子·天运篇》作"虫雄鸣于上风，雌鸣于下风而风化。"虫即融之声转。

螣从朕声、侵部，虫冬部，二部古音最近，故章炳麟合为一部。《韩非子·十过篇》"螣蛇伏地，"《事类赋注》十一引螣亦作虫。

〔5〕原缺"外"字，依《博物志》二补。

〔6〕今本"黑身手足乘两龙"作"珥两青蛇践两青蛇，"此从郭注引一本改。

〔7〕参看第691页附图。

〔8〕王充郑玄许慎都以巳为蛇，不误。不但古字 2 象蛇形，上古声母巳( × dz)蛇( * de—)亦相近。

〔9〕"剃"原误作"被，"从王引之校改。

〔10〕"循"原误作"修"。

〔11〕"何"下原衍""故"字，从《御览》三六、《事类赋注》四引删。

〔12〕"咨畴"二字原倒，从段玉裁乙正。

〔13〕"怀"上原衍"荡荡"二字，从臧琳删。

〔14〕《广雅释器》"湮，涝，椁也。"《天问》问鲧事曰"金曰可(原误何)忧，何不课而行之，"忧即湮字。共工壅水曰椁，鲧塞水曰湮，椁湮字异而义同，可以互证。

〔15〕徐文靖已疑"滔天"即下文之"浩浩滔天，"但仍未解"象恭"二字。

〔16〕"身长千里"原误作注文四字，从《类聚》七九《楚辞补注》一〇引补。

〔17〕《海内西经》窫窳者蛇身人面贰负臣所杀也，此"蛇身人面"四字形容贰负非形容窫窳。《北山经》说窫窳"如牛而赤身人面马足"，《海内南经》说它"龙首，"《尔雅·释兽》作猰貐说是"似貙虎爪，"可见窫窳不是蛇身。

## 三　战争与洪水

我们分析多数的洪水遗民故事发现其中心母题总不外(一)兄妹之父与雷公斗争、(二)雷公发洪水，(三)全人类中惟兄妹二人得救，(四)二人结为夫妇，(五)遗传人类。这些又可归纳为二个主要原素。洪水不过是一种战略，或战祸的顶点，所以(一)(二)可归并为 A 战争。兄妹配婚与遗传人类是祖宗崇拜的推源故事，所以(四)(五)可归并为 B 宗教。(三)兄妹

从洪水中得救，是A与B间的连锁。这两个原素恰恰与那说明古代社会的名言“国之大事，在祀与戎”的原则相合。关于B项，即祖宗崇拜的宗教，上节已讲得很多了。在本节我们要专门讨论属于A项的战争故事了。

我们若要在汉籍中寻找这故事的痕迹，洪水是个好线索。《淮南子·览冥篇》曰：

> ……然犹未及虙羲氏之道也。往古之时四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载，火爁炎而不灭，水浩洋而不消，猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱。于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。苍天补，四极正，淫水涸，冀州平，狡虫死，颛民生。

这故事与共工有关，可以由下列几点证明，(一)黑龙即共工，详上文论句龙。(二)“四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载，”即所谓“天倾西北，地倾东南，”其事据《楚辞》、《淮南子》，乃是共工触山的结果。《楚辞·天问》曰“康回冯怒，坠何以东南倾?”王注曰“康回，共工名也。”《淮南子·原道篇》曰“昔共工之力触不周之山，使地东南倾；”《天文篇》曰“昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天维绝，地柱折，天倾西北，故日月星辰移焉，地倾西南，故水潦尘埃归焉。”(三)所谓“淫水”即洪水，相传为共工所致。《书·尧典》曰“静言庸违，象(潒)恭(洪)滔天。”庸违《论衡·恢国篇》，《潜夫论·明暗篇》作庸回，即《天问》之康回，亦即共工。“潒(同荡)洪滔天”即《淮南子·本经篇》所谓“共工振滔洪水。”又《周语》下曰“昔共工氏……壅防百川，堕高堙庳，以害天下，”《荀子·成相篇》曰“禹有功，

抑下鸿(洪),辟除民害逐共工”,《史记·律书》曰“颛顼有共工之阵以平水土,”都暗示洪水与共工有关。《补史记·三皇本纪》直说女娲收拾的残局是共工造成的。

> 当其(女娲)末年也,诸侯有共工氏,任智刑以强霸而不王,以水乘木,乃与祝融战。不胜而怒,乃头触不周山崩,天柱折,地维缺。女娲乃炼五色石以补天,断鳌足以立四极,聚芦灰以止滔水,以济冀州。于是地平天成,不改旧物。

《路史后纪》二并说共工是女娲灭的。

> 太昊氏衰,共工惟始作乱,振滔洪水,以祸天下。隳天纲,绝地纪,覆中冀,人不堪命。于是女皇氏(即女娲)役其神力,以与共工氏较,灭共工氏而迁之。然后四极正,冀州宁,地平天成,万民复生。

司马贞将《淮南子·原道篇》与《天文篇》的共工争帝触山和《览冥篇》的女娲补天治水揉在一起说,罗泌又将《本经篇》的共工振滔洪水和《览冥篇》的女娲故事打成一片,确乎都是很有道理的。

在汉籍中发动洪水者是共工,在苗族传说中是雷公,莫非雷公就是共工吗?我们是否能找到一些旁证来支持这个假设呢?较早的载籍中讲到雷公形状的都说是龙身人头。

> 《海内东经》“雷泽中有雷神,龙身而人头,鼓其腹则

雷。"《淮南子·坠形篇》"雷泽有神,龙身人头,鼓其腹而熙。"

共工亦人面蛇身:

《淮南子·坠形篇》高注"共工,天神,人面蛇身。"

《大荒西经注》引《归藏·启筮》"共工人面蛇身朱发。"

《神异经》"西北荒有人焉,人面朱髮,蛇身人手足,而食五谷,禽兽顽愚,名曰共工。"

而其子名曰勾龙(见前),其臣亦人面蛇身。

《海外北经》"共工之臣曰相柳氏……九首人面蛇身而青。"

《大荒北经》"共工臣名相繇,九首蛇身自环。"

然则共工的形状实与雷神相似,这可算共工即雷神的一个有力的旁证。古字回与雷通,吴雷(《楚公钟》)一作吴回(《大戴礼记·帝系篇》、《史记·楚世家》、《大荒西经》),方雷(《晋语》四)一作方回(《淮南子·俶真篇》、《后汉书·周磐传注》引《列仙传》,四八目),雷水(《穆天子传》、《水经·河水注》)一作回水(《天问》、《汉书·武帝纪》、《瓠子歌》),是其例。共工(《论衡》、《潜夫论》引《尚书》)作庸回,《天问》作康回,疑庸回康回即庸雷康雷。此说如其可靠,则共工即雷神,完全证实了。

共工在历史上的声誉,可算坏极了。他的罪名,除了召致

洪水以害天下之外，还有“作乱”和“自贤”两项。前者见《吕氏春秋·荡兵篇》和《史记·楚世家》，后者见《周书·史记篇》。在《左传》中则被称“四凶”之一。

> 少皞氏有不才子，毁信废忠，崇饰恶言，靖谮庸回，服谗搜慝，以诬盛德，天下之民谓之穷奇。

注家都说穷奇即共工，大概是没有问题的。因此许多有盛德的帝王都曾有过诛讨共工的功。帝喾诛灭共工，见《淮南子·原道篇》和《史记·楚世家》。颛顼战败共工之卿浮游，见《汲冢琐语》。唐氏（帝尧）伐共工，见《周书·史记篇》。帝舜流共工于幽州，见《尚书·尧典》。

禹的功劳尤其多，攻共工，见《大荒西经》，伐共工，见《荀子·议兵篇》及《秦策》，逐共工，见《荀子·成相篇》，杀共工之臣相柳或相繇，见《海外北经》及《大荒北经》。此外不要忘记上文已表过的女娲杀黑龙，实即杀共工。苗族传说没有把共工罗织成一个千古罪人。他们的态度较老实，较幼稚，只说兄弟二人因争财产不睦，哥哥一气，便发起洪水来淹没弟弟所管领的大地。如故事（10）。他们也不讳言自己的祖先吃了败仗，以致受伤身死，如故事（2）。因此将这仇恨心理坦率的表现在故事（1）中，便说母亲病重，告诉儿子：“若得天上雷公的心来吞服，便可痊愈。”总之，汉苗两派的故事，作风虽不同，态度虽有理智的与感情的之别，但内中都埋藏着一个深沉的，辽远的仇恨，却没有分别。

这次战争之剧烈，看《淮南子》览冥天文两篇所述，便可想见。四极废，九州裂，天倾西北，地倾东南，其破坏性之大一至

于此。神话期历史上第一有名的涿鹿之战，也许因时期较近，在人们记忆中较为鲜明，若论其规模之大，为祸之惨烈，似乎还比不上这一次。但洪水部分，我以为必系另一事，它之加入这个战争故事，是由于传说的粘合作用。远在那渺茫的神话时期，想来不会有如后来智伯梁武所用的水战的战术。洪水本身是怎么回事，是另一问题。它的惨痛的经验，在人类记忆中留下很深的痕迹，那是显而易见的。它的被羼入这战争故事，正表示那场战争之激烈，天灾与人祸，正以惨烈性的程度相当，而在人类记忆中发生粘合作用。为明了战争在这故事中的重要性高于洪水，我们还可以引另一故事作一比较。奉祀槃瓠的瑶畲，虽与奉祀伏羲的苗不同族，但是同系的两个支族，那是不成问题的。而且"槃瓠""伏羲"一声之转，明系出于同源，而两故事中相通之处也很多。这些问题下文还要详细讨论。现在我们要提出的是槃瓠故事中完全没有洪水，而战争却是故事的一个很重要的成分。这也反映出在伏羲故事中，洪水本不是包含在战争中的一部分，而是另外一件独立的事实，和战争偶然走碰头了，因而便结了不解之缘。换言之，战争的发生或许在苗和瑶畲未分居的时代，所以在两支传说中都保存着这件事的记忆。洪水则是既分居后苗族独有的经验，所以它只见于苗族传说，而不见于瑶畲传说。

古代民族大都住在水边，所谓洪水似乎即指河水的氾滥。人们对付这洪水的手段，大致可分三种。(一)最早的办法是"择丘陵而处"，其态度是消极的，逃避的。消极中稍带积极性的是离水太远的高处不便居住，近水的丘陵不够高时，就从较远的高处挖点土来把不够高的填得更高点，这便是所谓"堕高堙庳"。次之(二)是壅防，即筑初步的或正式的堤。后(三)是

疏导,堙塞从古以来就有了,疏导的发明最晚,都用不着讨论。壅防的起源却不太早。《榖梁传》僖九年载齐桓公葵丘之盟(前651)曰“毋雍泉”,似乎是最早的记载。一百年后,周“灵王22年,(前550)榖洛斗,将毁王宫,王欲壅之。”《周语下)太子晋大大发挥一顿壅防的害处。大概春秋中叶以后,壅防之事已经盛行了。以农业发展与土地开辟的情形推之,“壅泉”之盛于此时,倒是合理的。再早便不大可能了。若说神话初产生时,人们便已知道“壅泉”之法,因而便说共工曾实行此法,那却很难想像了。

古籍说到共工与洪水的,有下列各段:

> 《书·尧典》“共工方鸠僝(孱)功……象(潒)恭(洪)滔天”;
>
> 《周语》下“昔共工氏……欲壅防百川,堕高堙庳,以害天下”;
>
> 《淮南子·本经篇》“共工振滔洪水,以薄空桑。”

《尧典》“潒洪滔天”即《淮南子》“振滔洪水,”已详上文。但这是说激动洪水,而没有说到如何激动的方法。“堕高堙庳”假定是共工时代可能的现象,大致没有什么问题。《尧典》“方鸠僝功”之僝应读为栫,《说文》训为“以柴木壅”,此即《周语》所谓“壅防百川”。如果上文我们判断的不错,壅泉之法,至春秋时代才开始盛行,那么传说中共工壅防百川的部分,可能也是春秋时产生的。本来《周语》“共工氏……欲壅防百川”的话就是太子晋口中的,而说到“共工方鸠僝功”的《尧典》,有人说是战国作品,虽未必对,但恐怕最早也不能超过春秋之前。总之,

我们相信洪水传说尽可很早，共工发动洪水，尤其以壅防百川的方法来发动洪水，却不必早。共工发动洪水的传说既不能太早，则在颛顼共工的战争故事中，洪水部分是比较后加的，也就不言而喻了。

## 四　汉苗的种族关系

上文我们已经证明了伏羲女娲确是苗族的祖先，我们又疑心那称为伏羲氏的民族或是西周褒国后裔之南迁者。褒是姒姓国，夏禹之后，然则伏羲氏的族属与夏后氏相近了。伏羲与龙的关系是无可疑的事实。夏与龙的关系，以下面各事证之，似乎也不成问题。（一）《海内经注》引《归藏·启筮篇》曰“鲧死三岁不腐，剖之以吴刀，化为黄龙，”《初学记》二二，《路史·后纪》一二注引“化为黄龙”并作“是用出禹”。（二）《天问》“应龙何画？河海何历？”王注曰“禹治洪水时，有神龙以尾画地，导水所注当决者，因而治之也。”其实助禹治水的龙本即禹自己，后期传说始分为二。（三）古禹字作𥜿，从 （虫）从 （手）执之。虫古虺字，与龙同类。（四）夏王多乘龙的故事。A，《御览》九六引《括地图》“夏后德盛，二龙降之，禹使范氏御之以行。”（《博物志》八，敦煌旧抄《瑞应图》引《神灵记》略同。）B，《海外西经》“夏后启于此儛九代，乘两龙，”《大荒西经》“有人珥两青蛇，乘两龙，名曰夏后开，”《注》引《归藏·郑母经》“夏后启筮御飞龙登于天，吉”。C、《左传》昭二十九年“帝赐之（孔甲）乘龙，河汉各二。”（五）《史记·封禅书》“夏得木德，青龙止于郊。”伏羲氏与夏后氏既皆与龙有这样密切的关系，我

疑心二者最初同属于一个龙图腾的团族。在后图腾社会变为氏族社会，这团族才分为若干氏族，伏羲氏与夏后氏便是其中之二。既为两个分离的氏族，所以各自有姓，伏羲氏姓风，夏后氏姓姒。褒亦姒姓国，本是龙图腾的支裔，所以也有先君二龙的传说。

汉族所传的共工，相当于苗族所传的雷神，也是上文证明过的。共工既相当于雷神，则共工的对手可能也相当于雷神的对手了。雷神的对手是伏羲。共工的对手，据汉籍所传，有以下各种说法：

（一）帝喾高辛氏

《淮南子·原道篇》"昔共工……与高辛争为帝。"

《史记·楚世家》"共工氏作乱，帝喾使重黎诛之而不尽。"

（二）颛顼

《淮南子·天文篇》"昔者共工与颛顼争为帝。"

同上《兵略篇》"颛顼尝与共工争矣。"

《史记·律书》"颛顼有共工之阵以平水土。"

《琐语》"昔者共工之卿浮游败于颛顼。"

（三）帝尧陶唐氏

《韩非子·外储说》左上篇"尧……又举兵而诛共工于幽州之都。"

《周书·史记篇》"昔有共工自贤，……唐氏伐之，共

工以亡。”

《大戴记·五帝德篇》“帝尧……流共工于幽州以变北狄。”

(四)帝舜

《书·尧典》“舜……流共工于幽州。”

《淮南子·本经篇》“舜之时，共工振滔洪水，以薄空桑。”

及(五)禹

《荀子·议兵篇》“禹伐共工。”(《秦策》同)

《荀子·成相篇》“禹有功，抑下鸿，辟除民害逐共工。”

《大荒西经》“西北海之外……有禹攻共工之山。”

《海外北经》“共工之臣曰相柳氏……禹杀相柳。”(《大荒北经》作相繇)

除帝喾外，其余各说都可以有法沟通。舜流共工据《尧典》，本在舜受禅后尧未死前，故共工也可说是尧流的。若依《韩非子》尧禅位于舜，共工以为不平，尧逐流之，则流共工正在唐虞禅让之际，其负责的人更是两说皆可了。《周书》的看法与韩非同，大概是比较近确的。流共工的事既可以这样看，关于四凶中其馀三凶，可以类推。讲到四凶，有一个极有趣的现象，那便是不但如世人所习知的尧(或舜)诛四凶，颛顼与禹似乎也有

同样的事迹。试分别证之如下：

(一)三苗　《墨子·非攻下篇》曰：

> 昔者三苗大乱，天命殛之。……高阳乃命禹于玄宫……以征有苗。

然则诛三苗是颛顼的命令，而禹执行之。此外诸书单说禹伐有苗很多，不具举。总之，对诛三苗这事，颛顼和禹都有份儿。

(二)鲧　经注引《纪年》曰：

> 颛顼产伯鲧，是维若阳。

《世本》及《大戴记·帝系篇》亦皆曰"颛顼产鲧"。《墨子·尚贤中篇》曰：

> 昔者伯鲧，帝之元子，废帝之德庸，既乃刑之。

## 五　伏羲与葫芦

### 一　洪水造人故事中的葫芦

在中国西南部(包括湘西贵州广西云南西康)诸少数民族中，乃至在域外，东及台湾，西及越南与印度中部，都流传着一种兄妹配偶型的洪水遗民再造人类的故事(下简称为洪水造人故事)，其母题最典型的形式是：

一个家长(父或兄)，家中有一对童男童女(家长的子女或弟妹)。被家长拘禁的仇家(往往是家长的弟兄)，因童男女的

搭救而逃脱后，发动洪水来向家长报仇，但对童男女，则已预先教以特殊手段，使之免于灾难。洪水退后，人类灭绝，只剩童男女二人，他们便以兄妹（或姊弟）结为夫妇，再造人类。

这是原始智慧的宝藏，原始生活经验的结晶，举凡与民族全体休戚相关，而足以加强他们团结意识的记忆，如人种来源，天灾经验，与夫民族仇恨等等，都被象征式的糅合在这里。它的内容是复杂的，包含着多样性而错综的主题，因为它的长成是通过了悠久时间的累积。主题中最重要的，无疑是人种来源，次之或许是天灾经验，再次是民族仇恨等等。本文便专以人种来源这个主题为研究对象，所有将被讨论的诸问题都以这一点为中心。

普通都称这些故事为"洪水故事"，实有斟酌余地。我们在上文已经提到故事的社会功能和教育意义，是在加强民族团结意识，所以在故事中那意在证实血族纽带的人种来源——即造人传说，实是故事最基本的主题，洪水只是造人事件的特殊环境，所以应居从属地位。依照这观点，最妥当的名称该是"造人故事"，如果再详细点，称之为"洪水造人故事"，那"洪水"二字也是带有几分限制词的意味的。我疑心普通只注意故事中的洪水部分而忽略了造人部分，是被洪水事件本身的戏剧性所迷误的。其实这纯是我们文明社会的观点，我们知道，原始人类从不为故事而讲故事，在他们任何行为都是具有一种实用的目的。

正如造人是整个故事的核心，葫芦又是造人故事的核心。但在讨论故事中作为造人素材的葫芦之前，我们得先谈谈作为避水工具的葫芦。

分析四十九个故事的内容，（参看表一）我们发现故事情

节与葫芦发生关系的有两处，一是避水工具，一是造人素材。本来在原始传说中，说法愈合理，照例是离原始形态愈远，因此在避水工具中，（参看表二）葫芦和与它同类的瓜，我们疑心应该是较早期的说法，其余如鼓桶臼箱瓮床和舟，说得愈合理，反而是后来陆续修正的结果。这一点交代以后，我们再来研究造人素材。（参看表三）在那第一组（物中藏人，由物变人）的六种不同的形式中，

一、男女从葫芦中出；

二、男女坐瓜花中，结实后，二人包在瓜中；

三、造就人种，放在鼓内；

四、瓜子变男，瓜瓤变女；

五、切瓜成片，瓜片变人；

六、播种瓜子，瓜子变人。

五种属于葫芦和与之同类的瓜，一种是鼓，看来鼓中容人，似比葫芦和瓜更合理，实则它的合理性适足以证明它的讹误性，说不定鼓中藏人种，正是受了那本身也是讹变的"鼓中避水说"的感染而变生的讹变。因此，我们主张在讨论问题时，这一条"造就人种，放在鼓内，"可以除外，要不就权将"鼓"字当作"瓜"字之讹也行。这一点辩明以后，我们可以进而讨论全部造人素材的问题，便是造人素材与葫芦的关系问题。

和避水工具一样，关于造人素材的说法，也可分为较怪诞与较平实的两组，前者我们称为第一组，后者称为第二组。第一组的六种形式上文已经列举过，现在再将第二组分作两类列举于下：

第一类像物形　一、像瓜　二、像鸡卵　三、磨石仔

第二类不成人形

一、肉球，肉团，(陀)肉块　二、无手足，(腿臂)无头尾，无耳目口鼻(面目)　三、怪胎　四、血盆

第一类的第三项与第二类的第二项，没有严格的界限。有时说到“磨石仔”，又说到“无手足”之类，在这种场合，我们便将它归入“无手足……”项下。依上述愈合理，愈失真的原则，我们疑心这第二组内离葫芦愈远，离人形愈近的各种形式，也是后起的合理化的观念形态。而最早的传说只是人种从葫芦中来，或由葫芦变成。八寨黑苗(7)，短裙黑苗(8)，说童男女自身是从石蛋出来的，生苗或说蛋(15)，或说白蛋(17)，或说飞蛾蛋(18)，暗示最初的传说都认为人类是从自然物变来，而不是人生的。而且蛋与葫芦形状相近，或许蛋生还是葫芦生的变相说法。至于避水工具中的葫芦，也还是抄袭造人素材的葫芦的。可能造人和洪水根本是两个故事，《生苗起源歌》(16，17，18)只讲造人，不提洪水，似乎还保存着传说的原始形态(生苗是一个在演化进程中最落后的民族)。我们疑心造人故事应产生在前；洪水部分是后来粘合上去的，洪水故事中本无葫芦，葫芦是造人故事的有机部分，是在造人故事兼并洪水故事的过程中，葫芦才以它的渡船作用，巧妙的做了缀合两个故事的连锁。总之，没有造人素材的葫芦，便没有避水工具的葫芦，造人的主题是比洪水来得重要，而葫芦则正做了造人故事的核心。

## 二、伏羲女娲与匏瓠的语音关系

以上所论都是纯理论的假设，最后判断当然有待于更多更精密的民俗调查材料。这样的材料，可惜我们目前几乎一点也没有。然而说除了民俗调查材料，目前我们在这题目上，便没有一句话可说，那又不然。

总观以上各例，使我们想到伏羲女娲莫不就是葫芦的化

身。或仿民间故事的术语说，一对胡芦精。于是我注意到伏羲女娲二名字的意义。我试探的结果，"伏羲""女娲"果然就是葫芦。

伏字《易·系辞传》下作包，包匏音近古通，《易姤》九五"以杞包瓜，"《释文》引《子夏传》及《正义》包并作匏。《泰》九二"包荒，用冯河，不遐遗。"包亦当读为匏，可证。匏瓠《说文》互训，古书亦或通用，今语谓之葫芦。羲一作戏，《广雅·释器》"瓠，蠡，蓤，𥎊，瓢，也。"《一切经音义》十八引作𥎊，音羲。王念孙云，𥎊与𥎊同，即㰀字。（《庄子·人间世篇》《大宗师篇》、《田子·方篇》、《管子·轻重戊篇》、《荀子·成相篇》、《赵策》四）或作䖒（《月令·释文》），其本字当即𥎊。《集韵》𥎊虚宜切，音牺，训"瓠，瓢也。"译为今语则为葫芦瓢。又有㰀㰅桸三字，当即𥎊之别体。

《方言》二《𧅗陈楚宋魏之间或谓之箪，或谓之㰀，或谓之瓢。"郭注曰"瓠，勺也，今江东通呼为㰀。㰀音羲。"

《玉篇·木部》㰀，杓也。《一切经音义》十八"江南曰瓢㰀，蜀人言蠡㰀。"

《集韵五支》"㰀，蠡（𧅗）也，或作羲。

陆羽《茶经》引《神异记》"晋永嘉中，余姚人虞洪，入瀑布山采茗，遇一道士。云，吾丹邱子，祈子他日瓯㰅之余，乞相遗也。"（案《茶经》曰"㰅，木杓也。"又曰"瓢一曰㰅杓，剖瓠为之，或刊木为之。"）

《说文·木部》"桸，杓也。"（案《类篇》桸通作㰀。）

伏羲字亦有"羲""戏""希"三形。羲戏习见，希则见《路史·后

纪》一注引《风俗通》。(女娲一作女希,见《初学记》九引《帝王世纪》,及《史记·补三皇本纪》)。我以为包与戏都是较古的写法。包戏若读为匏瓠(樧檥栝),即今所谓葫芦瓢。但戏古读如乎,与瓠音同。若读包戏为匏瓠,其义即为葫芦。既剖的葫芦谓之瓢,未剖的谓之葫芦,古人于二者恐不甚分,看瓠(葫芦)瓠(瓢)上古音全同便知。女娲之娲,《大荒西经》注,《汉书·古今人表》注,《列子·黄帝篇释文》,《广韵》,《集韵》皆音瓜。《路史·后纪》二注引《唐文集》称女娲为"炮娲",以音求之,实即匏瓜。包戏与炮娲,匏瓠与匏瓜皆一语之转。(包戏转为伏希,女娲转为女希,亦可见戏娲二音有可转之道。)然则伏羲与女娲,名虽有二,义实只一。二人本皆谓葫芦的化身,所不同者,仅性别而已。称其阴性的曰"女娲",犹言"女匏瓠","女伏羲"也。

苗族传说以南瓜为伏羲女娲的第二代。汉族以葫芦(瓜)为伏羲女娲本身,这类亲与子易位,是神话传说中常见的现象,并不足妨碍苗族的伏羲与伏羲妹即汉族的伏羲女娲。至于为什么以始祖为葫芦的化身,我想是因为瓜类多子,是子孙繁殖的最妙象征,故取以相比拟。《开元占经》六五《石氏中官占篇》引《黄帝占》曰"匏瓜星主后宫",又曰"瓠瓜星明,则……后宫多子孙,星不明,后失势。"同上引《星官制》曰"匏瓜,天瓜也。性内文明而有子,美尽在内。"《大雅·绵篇》以"绵绵瓜瓞"为"民之初生……"的起兴,用意与此正同。

根据上面的结论,有些零星问题,可以附带的得到解决。

(一)女娲作笙　古代的笙是葫芦做的。《白虎通·礼乐篇》"瓠曰笙。"苗人亦以葫芦为笙,见刘恂《岭表录异》朱辅《溪蛮丛笑》。女娲本是葫芦的化身,故相传女娲作笙。《礼记·明

堂位》"女娲之笙簧."注引《世本》曰"女娲作笙簧"。

(二)伏羲以木德王　葫芦是草木之类,伏羲是葫芦的化身,故曰伏羲木德。曹植《庖牺画赞》"木德风姓,"宋均《春秋内事》"伏羲氏以木德王。"《御览》七八引《帝王世纪》"太昊庖牺氏,……首德于木,为百王先。"

据上文伏羲与槃瓠诚属二系,然细加分析,两者仍出同源。"槃瓠"名字中有瓠字,而《魏略》等述茧未化生时复有"妇人盛瓠中,覆之以槃"之语,可见瓠亦为此故事母题之一部分。实则槃即剖匏为之,"槃瓠"犹匏瓠,仍是一语。是"槃瓠"与"包羲"字异而声义同。在初本系一人为二民族共同之祖,同祖故同姓。旧说伏羲女娲风姓,而《图书集成》、《畲民调查记》及《狗皇歌》皆有姓槃之说。风从凡声,古作凡。槃从般古作般,亦从凡声,然则风槃亦一姓也。

卜辞𣪊或省鸟形,直作凡。古器物先有匏,而刳木,编织,陶埴,铸冶次之。凡横置之作⊥,象剖匏之形,下有止为基址。然则风姓槃姓,其初皆即匏生耳。

---

**闻一多**(1899—1946),原名家骅、亦多,字友三,改名多,一多。湖北浠水县人。诗人、学者。新月社成员。1922年起,在美国芝加哥、丹佛、纽约学习西方绘画。1925年回国后在青岛大学、清华大学、西南联合大学任教。因反对内战、争取民主,遭反动派杀害。逝世后,朱自清把他的著述编为《闻一多全集》八卷(1948)。神话方面的著述有:《伏羲考》、《龙凤》、《姜嫄履大人迹考》、《高唐神女传说分析》、《神仙考》、《什么是九歌》以及《天问疏证》等。

表 一

| | 流传地域与讲述人 | 童男 | 童女 | 家长 | 仇家 | 赠遗 | 洪水 | 避水 | 占婚 | 造人 | 采集者 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1. 湘西苗人故事（一） | 湖南凤凰东乡苗人吴文详述 | 兄 | 妹 | Ay Pé-gy Koy Péiy | Koy Soy | | 雷公怒发洪水数十日 | 兄妹各入黄瓜避水 | 扔磨石东西分走 | 生下肉块割弃变人 | 芮逸夫 |
| 2. 湘西苗人故事（二） | 凤凰北乡苗人吴良佐述 | 儿 | 女 | Koy Peny | Koy Soy | | 雷公发洪水七日七夜 | 共入葫芦 | 金鱼老道撮合 | | 芮逸夫 |
| 3. 傩公傩母歌 | 吴良佐抄 | 兄（伏羲） | 妹 | 张良 | Koy Soy | | 玉皇上帝发洪水七日七夜 | 共入葫芦 | 分赴东山南山焚香香烟结团 | 生肉块割开发现十二童男女 | 芮逸夫 |
| 4. 傩神起源歌 | 湖南乾县城北乡仙镇营苗人石启贵抄 | 儿 | 女 | 禾壁 | 禾耸 | | 雷公发洪水七日七夜 | 兄妹共入仙瓜 | 扔竹片扔磨石 | 生下怪胎割弃变人 | 芮逸夫 |
| 5. 苗人故事 | | 弟 | 姊 | | 另一对男女 | | | 入木鼓 | 滚磨抛针抛钱 | 生子如鸡卵切碎变人 | Savina. F. M. |

|  | 流传地域与讲述人 | 童男 | 童女 | 家长 | 仇家 | 赠遗 | 洪水 | 避水 | 占婚 | 造人 | 采集者 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 6. 黑苗洪水歌 |  | 弟（A-zie） |  |  | 兄（A-F'o） |  | 雷发洪水 | 弟入葫芦避水 | 滚磨扔刀 | 生子无手足割弃变人 | Clarke, Samuel. R. |
| 7. 八寨黑苗传说 | 贵州八寨 | 兄 | 妹（邻居） | 老岩（九蛋中最幼者司地） | 雷（九蛋中最长者司天） | 雷劝兄妹种葫芦 | 雷发洪水 | 人葫芦 | 结婚 | 繁衍人类 | 吴泽霖 |
| 8. 短裙黑苗传说 | 贵州炉山麻江丹江八寨等县交界处 | 小弟 | 幼妹 |  | 石蛋中出十二弟兄长兄被害变成雷公上天 |  | 小弟害死诸兄雷公发洪水报仇 | 小弟作法上天 | 水退下地与妹相遇结婚 | 生子九眼形如球切碎变人 | 吴泽霖 |
| 9. 花苗故事 |  | 弟 | 妹 | 兄 | 老妇（从天下降） |  |  | 弟妹入木鼓 | 扔磨石扔针线 | 生子无手足割弃变人 | Hewitt, H. J. |
| 10. 大花苗洪水滔天歌 | 贵州 | 二兄（智莱） | 妹（易明） |  | 大兄（愚皇） |  | 安乐世君发洪水 | 杉舟 | 滚磨 | 生三子 | 杨汉先 |

| | 流传地域与讲述人 | 童男 | 童女 | 家长 | 仇家 | 赠遗 | 洪水 | 避水 | 占婚 | 造人 | 采集者 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 11. 大花苗洪水故事 | 贵州威宁 | 弟 | 妹 | 兄 | | | | 木鼓 | 滚磨穿针雷公命乐世君指示 | 生子无腿无臂 | |
| 12. 鸦雀苗故事 | 贵州南部 | 兄（Bui Fu-hsi） | 妹（Ku-eh） | | | | | 入葫芦避水 | 扔磨石扔树 | 生二子无手足不哭割弃变人 | Clarke |
| 13. 生苗故事（一） | 贵州 | 兄 | 妹 | | | 天上老奶种瓜结瓜王可容数十人 | 大雨成灾洪水灭尽人类 | 兄妹入瓜漂浮上天 | 天上人教二人下来结为夫妇 | 吃瓜生瓜儿剖碎变人 | 陈国钧 |
| 14. 生苗故事（二） | 贵州 | 长兄（恩—居地） | 妹（媚—居地） | | 次兄（雷—居天） | | 雷发洪水 | 乘船漂浮上天（以葫芦盛马蜂螯雷） | 小虫教二人打伞在山坡相逢遇远来的表亲遂结为夫妇 | 牛子无四肢如瓜形割弃变人 | 陈国钧 |
| 15. 生苗洪水造人歌 | 贵州 | 兄（恩—居地） | 妹（媚—居地） | | 长兄（雷—居天） | 雷报媚以瓜子结实如仓大 | 雷发洪水 | 乘南瓜漂浮上天 | 老奶指点 | 偷吃瓜被老奶责骂生子无耳目如瓜斫碎变人 | 陈国钧 |

|  | 流传地域与讲述人 | 童男 | 童女 | 家长 | 仇家 | 赠遗 | 洪水 | 避水 | 占婚 | 造人 | 采集者 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 16. 生苗起源歌(一) |  | 兄 | 妹 |  |  |  |  |  | 结婚 | 生儿无手足剁碎变人 | 陈国钧 |
| 17. 生苗起源歌(二) | 贵州 | 兄<br>由白蛋生出 | 妹 |  |  |  |  |  | 结婚 | 生瓜，瓜切碎变人 | 陈国钧 |
| 18. 生苗起源歌(三) | 贵州 | 兄<br>由飞蛾卵生出 | 妹 |  | 雷公（另一飞蛾卵生出） |  |  |  | 兄妹相爱结婚 | 生南瓜砍碎变人 | 陈国钧 |
| 19. 侗人洪水歌 | 贵州 | 兄（伏羲） | 妹 |  |  |  | 洪水来时 | 将造就的人种放在鼓内 |  |  |  |
| 20. 苗人谱本 | 广西北部 | 兄（张良一作姜良） | 妹（张妹一作姜妹） | 卷氏夫人（生七子女） | 雷公雷母 | 雷公赠仙瓜子 | 铁雨成火 | 兄妹入葫芦避水 | 太白仙人金龟老道撮合 | 生肉陀（团）割碎变人 | 徐松石 |

| | 流传地域与讲述人 | 童　男 | 童　女 | 家　长 | 仇　家 | 赠　遗 | 洪　水 | 避　水 | 占　婚 | 造　人 | 采集者 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 21. 偏苗洪水横流歌 | 广西西隆 | 兄（伏羲） | 妹 | | | | 洪水 | 将造就的人种放在鼓内 | | | 雷雨 |
| 22. 瑶人洪水故事 | 广西融县罗城 | 女（伏羲） | 儿 | 父 | 雷公 | 雷公赠牙种成葫芦 | 天发洪水 | 兄妹入葫芦避水 | 绕树相追 | 生肉球割碎变人 | 常任侠 |
| 23. 葫芦晓歌 | | 伏羲 | | | | | 寅卯二年发洪水 | 人葫芦避水 | | | 常任侠 |
| 24. 瑶人故事 | 广西武宣修仁之间 | 子 | | 神人 | | 赠牙种而生砖破瓠裂为图[illegible] | 洪水 | 神人率子入坐铁镬浮至天门 | | | 常任侠 |
| 25. 板瑶五谷歌 | 广西三江 | 兄（伏羲） | 妹 | | | | 寅卯二年发洪水 | 兄妹入葫芦避水 | 烧香礼拜结为夫妇 | 置人民 | 乐嗣炳 |

| | 流传地域与讲述人 | 童男 | 童女 | 家长 | 仇家 | 赠遗 | 洪水 | 避水 | 占婚 | 造人 | 采集者 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 26. 板瑶盘王歌 | 广西象县 | 兄（伏羲） | 妹 | | | | 洪水七日七夜 | 人葫芦避水 | 金龟撮合 | 生“团乙” | |
| 27. 侬瑶盘瑶盘王书中洪水歌 | 广西都安 | 兄（伏羲） | 妹 | 蒋家 | | | 洪水七日七夜 | 人葫芦避水 | 烟火 | 生血盆玉女分之为二十六姓 | |
| 28. 盘瑶故事 | 镇边盘瑶盘有贵述 | 兄（伏羲） | | | | | | 人瓢瓜避水 | 滚磨石烧烟火看竹枝 | 撒出瓜子瓜瓤瓜子变男瓜瓤变女 | |
| 29. 盘瑶故事 | 灌阳布坪乡 | 男孩 | 女孩 | 盘王 | | 盘王打落牙齿种牙成瓜 | 下雨三年六个月 | 盘王将瓜穿眼命小孩坐入 | | 生磨石仔盘王切碎变人 | |
| 30. 红瑶故事 | 广西龙胜三百坤红瑶张老老述 | 兄（姜良） | 妹（姜妹） | 姜氏太婆（生子女六人或说七人） | 雷公雷婆 | 雷公雷婆赠白瓜子 | 大雨成灾 | 兄妹坐入瓜花结实二人包在瓜内 | 看烟柱种竹滚磨绕山走 | 继续人种 | 徐松石 |

|  | 流传地域与讲述人 | 童男 | 童女 | 家长 | 仇家 | 赠遗 | 洪水 | 避水 | 占婚 | 造人 | 采集者 |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| 31. 东陇瑶故事 | 上林东陇瑶蓝年述 | 伏羲 |  | 父别母别 |  | 雷公赠牙 |  | 乘瓜上浮 |  | 生磨石仔无头无尾切碎变猴再变人 | 陈志良 |
| 32. 蓝靛瑶故事 | 田西蓝靛瑶李秀文述 |  |  |  | 闪电仙人 | 仙人赠瓜子 | 久雨成灾 | 入瓢瓜避水 | 烧烟火种竹滚磨 | 生子无手足头尾切碎变人 | 陈志良 |
| 33. 背篼瑶故事 | 凌云背篼瑶腊承良述 | 兄（伏Lin） | 妹（羲Cein） |  |  |  | 久雨成灾 | 入瓢瓜避水 | 滚磨 | 生肉团无手足面目切碎变人 | 陈志良 |
| 34. 背篼瑶遗传歌 | 腊承良译 | 兄（伏羲） | 妹 |  |  | 自种瓢瓜结实如仓大 | 皇天降大雨 | 入瓜内避水 | 结为夫妇 | 生磨石儿割碎变人 | 陈志良 |
| 35. 蛮瑶故事 | 广西东二阑蛮瑶侯玉宽述 | 兄（伏羲） | 妹（羲） |  |  |  | 久雨成灾 | 入大瓮避水 | 烧烟火滚磨石 | 生子无手足面目 | 陈志良 |

| | 流传地域与讲述人 | 童男 | 童女 | 家长 | 仇家 | 赠遗 | 洪水 | 避水 | 占婚 | 造人 | 采集者 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 36. 独侯瑶故事 | 都安独侯瑶蒙振彬述 | 兄（伏羲） | 妹 | | | | 雷电大雨成灾 | 入瓢瓜避水 | | 生磨石儿劈碎变人 | 陈志良 |
| 37. 西山瑶故事 | 隆山西山瑶袁秀林述 | 特门（伏羲） | 驮豆 | 卜白（居天上司雷雨） | 雷王（居地下） | 雷王赠牙 | 雷王下雨发洪水 | 入葫芦避水 | 烧烟火 | 生子无耳目口鼻如磨石切碎变人 | 陈志良 |
| 38. 侬人故事 | 都安侬人韦武夫述 | | | | 仙人 | 仙人赠牙作船发作桨 | | | | | 陈志良 |
| 39. 倮啰故事 | | 弟 | 妹 | | 两兄 | | 洪水发时 | 弟妹入木箱上浮 | | | Vial. Paul |
| 40. 夷人故事 | 云南寻甸凤仪乡黑夷李忠成宣威普乡白夷田靖邦述 | 三弟 | 美女 | | | 白发老人教造木桶 | 洪水发时 | 入桶避水 | 遵老人命与女结婚 | 生三子是为乾夷黑夷汉人之祖 | 马学良 |

| | 流传地域与讲述人 | 童男 | 童女 | 家长 | 仇家 | 赠遗 | 洪水 | 避水 | 占婚 | 造人 | 采集者 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 41. 汉河倮㑩故事 | 红河上游汉河丙冒寨夷人白成章述 | | | | | | 洪水中人类灭绝 | 葫芦从天降下一男一女从中而出 | | | 邢庆兰 |
| 42. 老亢故事 | 云南西南边境耿马土司地蚌隆寨 | 兄 | 妹 | | | | 洪水发时 | 兄妹同入木床避水 | 结婚 | 生子砍碎变人 | 芮逸夫 |
| 43. 栗粟故事 | 耿马土司地大平石头寨 | 兄 | 妹 | | | | 洪水发时 | 兄妹同入葫芦避水 | 结婚 | 生七子 | 芮逸夫 |
| 44. 大凉山倮㑩人祖传说(一) | 西康甯族夷族 | 乔姆石奇（Go-mzazi）盐源一带称陶姆石娘（Dom-zanyo） | 天女 | | 天公 | | 天公发洪水毁灭人类 | 石奇作桐木舟避水 | 青蛙设计要求天女与石奇结婚 | 生三子 | 庄学本 |

| | 流传地域与讲述人 | 童男 | 童女 | 家长 | 仇家 | 赠遗 | 洪水 | 避水 | 占婚 | 造人 | 采集者 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 45. 大凉山倮㑩人祖传说（二） | | 兄（乔姆石奇） | 妹（天宫仙女） | | | | 洪水泛滥 | 石奇乘桐木舟得救 | 经众动物设法将妹请下凉房成婚 | | 庄学本 |
| 46. 东京蛮族故事 | | 兄（pbu-Hay） | 妹（Pbu-Hay-Mui） | Chang LÔ-CÔ | | | 洪水泛滥 | 兄妹同入南瓜避水 | 结婚 | 生南瓜剖瓜得子播种变人 | e Lajonquiere, Lunet |
| 47. 巴那（Bahnars）故事 | 交趾支那 | 兄 | 妹 | | | | 洪水泛滥 | 入大箱避水 | | | Guerlack |
| 48. 阿眉（Ami）故事 | 台湾 | 兄 | 妹 | | | | 洪水泛滥 | 入木臼避水 | 结婚 | 生子传人类 | Lshii, Shinji |
| 49. 比尔（Bnils）故事 | 印度中部 | 兄 | 妹 | | | | 洪水泛滥 | 入木箱避水 | 结婚 | 生七男七女 | Luard, C. E. |

**表 二**

| 避水工具 | 故事号数 | 总计 |
| --- | --- | --- |
| 葫芦(瓠 瓢瓜) | 二・三・六・七・一二・二〇・二四・二五・二六・二七・二八・三二・三三・三六・三七・四一・四三 | 一七 |
| 瓜(仙瓜 黄瓜 南瓜) | 一一・四・一三・一五・二九・三〇・三一・三四・四六 | 九 |
| | | 自然物 52.2% |
| 鼓(木鼓) | 五・九・一一・一九・二一・二二・二三 | 七 |
| 瓮 | 二五 | 一 |
| 木桶 木臼 箱 | 三九・四〇・四七・四八・四九 | 五 |
| 床 | 四二 | 一 |
| 舟(桐舟 杉舟) | 一〇・一四・三八・四四・四五 | 五 |
| | | 人造器物 41.8% |

## 表 三

| 组 | 造人素材 | | | 故事号数 | 总计 | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 第一组 | 物中藏人 | 葫芦 | 男女从葫芦中出 | 41 | 一 | |
| | | 瓜 | 男女坐瓜花中结实后 | 30 | 一 | 四 |
| | | | 二人包在瓜中 | 19·21 | 二 | |
| | | 鼓 | 造就人类放在鼓内 | | | |
| | 物变人 | 瓜 | 瓜子变男瓜瓤变女 | 28 | 一 | |
| | 人生物物再变人 | 瓜 | 切瓜成片瓜片变人 | 13·18·42 | 三 | 四 |
| | | | 播种瓜子瓜子变人 | 46 | 一 | |
| 第二组 | 生子像物或不成人形剖碎始变成人 | 像物形 | 像瓜 | 8·11·15·16 | 四 | |
| | | | 像鸡卵 | 5 | 一 | |
| | | | 磨石仔 | 29·34·36 | 三 | |
| | | 不成人形 | 肉球肉团(坨)肉块 | 1·3·20·26·33 | 五 | |
| | | | 无手足(腿臂)无头尾无耳目口鼻(面部) | 6·9·11·12·16·31·32·35·37 | 九 | 二四 |
| | | | 怪胎 | 4 | 一 | |
| | | | 血盆 | 27 | 一 | |